THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitized by Google

Per. 14198 e. 233
1879

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Einundsechszigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1879.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

Scipio Maffei und das kirchliche Zinsverbot.

Von Prof. Dr. Funk.

Galt das Zinsverbot der Kirche im Alterthum nur den Klerikern und, wie der 44. apostolische Kanon, die Synode von Orleans v. J. 538 (can. 27) und das Trullanum (can. 10) zeigen, später vielfach sogar nur mehr den höheren Klerikern, so wurde es im Mittelalter auf alle Gläubigen ausgedehnt und zu seiner Durchführung alsbald alle Macht aufgeboten. Das Zinsnehmen bei Darlehen erschien als solches, d. h. ganz unabhängig davon, ob der Zins ein mäßiger oder erdrückender war, ob er von Reichen oder Armen genommen wurde, ob das Darlehen, auf Grund dessen er gefordert ward, zur Befriedigung der Noth oder zu lucrativen Unternehmungen diente, als wucherisch und die Begriffe Darlehenszins und Wucher galten als schlechthin identisch.

Digitized by Google

Aber das Gesetz wußte sich niemals völlige Anerkennung zu verschaffen. Zu allen Zeiten werden durch die Synoden Klagen über seine Uebertretung erhoben und wenn später auch da und dort die Form beobachtet wurde, so wurde doch gegen seinen Geist gehandelt. Es entstanden nach und nach Rechtsinstitute, die im wesentlichen dieselbe ökonomische Aufgabe hatten wie das Zinsdarlehen, die Vermittelung des entgeltlichen Capitalverkehrs, und indem die Kirche dieselben theils billigte theils tolerirte, konnte trotz des Zinsverbotes für ein Capitaldarlehen Zins gefordert werden. Da, die Sache buchstäblich betrachtet, ein Darlehen nicht vorlag und da, wie man allmählig annahm, der Wucher seinen eigentlichen Sitz im Mutuum hatte, so schien die geforderte Vergütung für den überlassenen Capitalgebrauch kein Wucher zu sein. Das war die Ansicht der großen Mehrzahl der Moralisten und Casuisten und sie glaubten so die Strenge der Theorie aufrechterhalten und doch zugleich den Forderungen des Capitalverkehrs gerecht werden zu können. Daneben fehlte es freilich nicht an Männern, welche jene Institute, den Rentenkauf, den Societätsvertrag und den aus ihm hervorgewachsenen Contractus trinus sowie die Montes pietatis und die analoge Namen führenden Staatsanlehen vom Wucher nicht glaubten freisprechen zu können, und die Consequenz läßt sich ihnen nicht bestreiten, wenn man sich auf den Standpunkt der von beiden Seiten aus verfochtenen Theorie stellt. Aber auf das Leben hatten sie aus naheliegenden Gründen einen geringen Einfluß. Das Capital hielt sich vorherrschend an jene Theologen, die ihm wenn auch auf Kosten der Consequenz der Theorie entgegenkamen. Seit Ende des

Digitized by Google

16. Jahrhunderts ging es ſogar über deren Conceſſionen hinaus und verſuchte es einfach auf dem Wege des Darlehens ſeine Rechte zur Geltung zu bringen. Die Laien hielten, ſoweit ſich ein Urtheil darüber bilden läßt, zum größten Theil dieſes Verfahren für völlig unanſtößig und an ſich, d. h. ſoweit nicht wirklich wucheriſche Zinſe gefordert wurden, war es auch durchaus unanfechtbar. Der Zinſenbezug iſt an ſich nicht ungerecht, und in der Gegenwart wird dieſer Satz bei Niemanden mehr eines Beweiſes bedürfen, der nicht etwa zu gewiſſen ſcholaſtiſchen Formeln mehr Vertrauen hat als zum geſunden Menſchenverſtand. Anders aber war es noch im vorigen Jahrhundert. Die Theologen und Kanoniſten ſahen in dem abſoluten Zinsverbot nur einen Ausdruck des natürlichen und poſitiven, des göttlichen und kirchlichen Geſetzes, und da das praktiſche Leben ſchon beinahe vollkommen von dieſer Anſchauung ſich emancipirt hatte, ſo konnte es nicht an zeitweiligen Conflikten fehlen. Die berühmteſte unter den bezüglichen Streitigkeiten fiel in Italien vor, und ihrer Darſtellung ſeien die folgenden Zeilen gewidmet. Ich habe ſie zwar ſchon früher [1]) behandelt. Da ich mich aber damals auf die Hauptpunkte beſchränken mußte und auch dieſe nur allgemein berühren konnte, und da mir die ſeltene Abhandlung von Scipio Maffei, Dell' impiego del danaro libri tre, inzwiſchen ſelbſt zugänglich geworden iſt, während ich mich früher mit einem Berichte aus dritter Hand begnügen mußte, ſo dürfte eine eingehendere Behandlung gerechtfertigt ſein.

1) Geſchichte des kirchlichen Zinsverbotes 1876 (Programm).

Den Ausgangspunkt des Streites bildet ein Anlehen zu vier Procent, das die Stadt Verona wahrscheinlich im Jahr 1740, vielleicht etwas früher aufnahm. Das Unternehmen war nichts Neues. Die italienischen Städte hatten wiederholt schon im Mittelalter Anlehen contrahirt [1]) und die Häufung der Fälle hatte zur natürlichen Folge, daß das Volk sich mit dem Unternehmen allmählig zurechtfand, wenn auch die Theologen die Erlaubheit, sich an demselben zu betheiligen, mit Rücksicht auf das Zinsverbot in Frage stellten, einige geradezu negirten. Das Zinsverbot wollte ihm ohnehin nie ganz einleuchten und wenn ihm der Zins sogar durch die vorgesetzten Behörden oder durch große und reiche Gemeinwesen angeboten wurde, warum sollte es ihn zurückweisen? Die Betheiligung an jenem Anlehen der Stadt Verona konnte ihm um so weniger Scrupel machen, als in der damaligen Zeit mehr als neun Zehntel der Beichtväter, in einigen Städten sogar alle ohne Ausnahme die Zinsstipulation selbst in Privatverträgen als erlaubt behandelten [2]). Wenn in den Büchern der Casuisten älterer und neuerer Zeit auch andere Urtheile standen, so blieben sie dem Volke entweder unbekannt oder sie galten ihm nicht als maßgebend. Der gesunde Menschenverstand und das unverdorbene Gewissen vermochte in der Handlung nichts Unrechtes zu entdecken [3]). Gestanden doch selbst einige Gegner des Zinsdarlehens, daß, wenn der

1) Vgl. meine Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes S. 40 ff.

2) Scipione Maffei, Dell' impiego del danaro. Seconda edizione. Roma 1846 p. 167. Ich citire stets nach dieser Ausgabe. Die erste Ausgabe erschien 1744 in Verona.

3) Ibid. p. 165.

Streit auf dem Gebiete der Vernunft zu entscheiden, ihre Sache verloren sei [1]).

Anders als die Ungelehrten urtheilte ein Theil der Gelehrten. Zu derselben Zeit, da jenes Darlehen aufgenommen wurde, wurde in der Stadt Verona die Summa theologica des hl. Antonin von Florenz neu ausgegeben und der Herausgeber kündigte schon in der Vorrede seine Absicht an, in einer der dem zweiten Bande beigegebenen Praelectiones den modernen und im Zeitalter Antonins noch unbekannten Irrthum besonders und eingehend zu bekämpfen, daß nämlich die Wuchersünde nicht in jedem und auch dem kleinsten aus dem Mutuum gezogenen Gewinn, sondern nur in einem übermäßigen Zins bestehe, der entweder über das durch Gesetz oder durch Gewohnheit fixirte Maß hinausgehe oder den Armen in ihrer Noth abgepreßt werde, indem er beifügte, er habe sich dazu durch die Erfahrung bestimmen lassen, daß jener dem Glauben und den Sitten schädliche Irrthum, der zwar von den Häretikern vertheidigt, von der Kirche aber verurtheilt werde und der auch der Vernunft entgegen sei, bei einigen Katholiken Eingang gefunden habe [2]). Die Ankündigung bestimmte, wie es scheint, den gelehrten Marcheje Scipio Maffei (geb. 1675, gest. 1755), mit dem Herausgeber über die Frage zu sprechen, um ihn für eine gemäßigtere Ansicht zu gewinnen [3]). Die Unterredung fand jedenfalls statt; aber der Zweck wurde nicht erreicht. Die Abhandlung wurde ganz in der angekün-

1) Ibid. p. XXXV.
2) S. Antonini Summa theologica. 1740. I. Praefatio p. XX.
3) Dell' impiego del danaro p. 156—157.

digten Weise ausgeführt. Inwieweit der Herausgeber den Gedanken des Meisters damit etwa principiell richtig wiedergab, kann hier dahingestellt bleiben; denn wenn er dieses auch that, so zeigte er nur, wie vor drei Jahrhunderten über die Frage geurtheilt wurde, und bei einer so stark von dem Wechsel der ökonomischen und socialen Verhältnisse berührten Frage, wie es die vorliegende ist, konnte ein klarer und unbefangener Blick schon damals erkennen, daß man hier sich nicht unbedingt an das Urtheil der Vorzeit zu halten hat [1]). Dagegen steht es außer Zweifel, daß er von der Besonnenheit und Milde, die Antonin thatsächlich an den Tag legte, sehr weit entfernt war. Während jener den Rath ertheilt, denjenigen, der bei Staatsanlehen den von der Behörde versprochenen Zins beziehe, nach seinem Gewissen handeln zu lassen und ihn nicht als Wucherer zu verurtheilen [2]), spricht dieser über die seiner Theorie entgegenstehende Ansicht und Praxis in schroffster Weise ab und gebraucht er sogar verletzende Ausdrücke gegen die Andersdenkenden. Die Lehre, daß jeder Darlehenszins wucherisch ist, ist nach ihm Dogma. Das alte und neue Testament, erklärt er, die Väter, die Concilien und die Päpste stimmen darin überein, und die Griechen haben diese Lehre auch noch in der Zeit beibehalten, da sie bereits dem Schisma verfallen waren. Das Zinsnehmen widerspreche nicht bloß der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit. Die Väter haben es mit mehreren dem Naturrecht entnom-

1) Vgl. Maffei p. 57 ff., 80 ff., 223 ff.

2) Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes S. 50 f. Auch Maffei hebt diesen Gegensatz hervor. Cf. Dell' impiego del danaro p. 158.

menen Argumenten bekämpft und ſelbſt die alten heidniſchen Philoſophen, wie Ariſtoteles, haben es als naturwidrig verworfen. Anderer Anſicht ſeien nur die Häretiker. Da aber der Darlehenszins ſo allem Rechte zuwider ſei, ſo werde er auch dadurch nicht erlaubt, daß das Darlehen nicht etwa einem Armen, ſondern einem Bemittelten gegeben werde oder daß eine private oder allgemeine Nothwendigkeit es zu fordern ſcheine. Die Noth rechtfertige nur, daß die Behörden das Zinsnehmen für das äußere Forum geſtatten, damit man es nicht auch vor dem Forum des Gewiſſens als erlaubt und gerecht vertheidige, und daß die Einzelnen Zins geben, wenn ſie auf andere Weiſe kein Darlehen erhalten [1]). Der Herausgeber ließ es aber bei einer bloßen Darlegung ſeiner Theorie nicht bewenden. Er ging auch zum Angriff auf die entgegenſtehende Lehre über und nannte ſie „einen nicht bloß den Sitten, ſondern auch dem Glauben ſehr ſchädlichen Irrthum", beifügend, die Katholiken, die ſie etwa aus Unwiſſenheit vertheidigen, ſollten ſich deſſen ſchämen, da ſie von der Kirche ſtets verurtheilt worden ſei. Er erklärt ſie geradezu für Häreſie und ruft gegen ihre Anhänger jenen Kanon der Synode von Vienne, bezw. des Papſtes Clemens V an, nach dem die Behauptung, das Zinsnehmen oder der Wucher (das lateiniſche Wort usura hat beide Bedeutungen) ſei keine Sünde, als Häreſie zu verfolgen iſt [2]).

Der Angriff konnte nicht unbemerkt bleiben und wie es ſcheint, entſtanden alsbald heftige Streitigkeiten in

---

1) S. Anton. Summa theologica 1740. II. p. XXXI—XXXVII.
2) Ibid. S. XXIV—XXXIV.

Verona. Die Laien und wohl auch einige Geiſtliche erklärten die vorgetragene Lehre für unrichtig weil unvernünftig; die Theologen vertheidigten ihre Propoſitionen und der Kampf nahm ſolche Dimenſionen an, daß auch der Biſchof Bragadin das Wort ergreifen zu müſſen glaubte. Er trat auf die Seite des Herausgebers der Summa des hl. Antonin und veröffentlichte im Jahr 1742 unter dem Titel Doctrina Christiana eine Schrift, in der jeder, auch der geringſte, Darlehenszins, ſoweit er nicht etwa durch einen beſondern Titel gerechtfertigt iſt, für Wucher erklärt wird [1]).

Aber die Darlegung des Biſchofs vermochte die Aufregung keineswegs zu beſchwichtigen. Der Magiſtrat der Stadt fühlte ſich durch die fragliche Lehre in hohem Grade beunruhigt; denn war ſie richtig, ſo hatte er nicht bloß vielen Perſonen Anlaß zu einer ſchweren Sünde gegeben; nach den Worten des hl. Ambroſius [2]): da, wo es ſich um Wucher handle, ſeien beide Sünder, faenerator et debitor, hatte er ſogar ſich ſelbſt des gleichen Vergehens ſchuldig gemacht. Die Beſorgniß verpflanzte ſich auch auf andere Städte. Aber neben ihr ging zugleich die Hoffnung her, die ſo hart angegriffene Praxis werde ſich von den erhobenen Vorwürfen reinigen laſſen, und von allen Seiten warf man das Auge auf Scipio Maffei als den Mann, der dieſer Aufgabe am eheſten gewachſen wäre. Die verſchiedenſten Perſonen, Familien-

1) Der bezügliche Hauptſatz ſteht bei Concina, In epist. encycl. Benedicti XIV adv. usuram Commentarius. Romae 1746 p. 203.

2) De Tobia c. 10.

väter, Kaufleute, Direktoren von Klöstern, Verwalter von kirchlichen Leihhäusern wie von öffentlichen Kassen in dieser und jener Stadt, gingen ihn, wie er selbst erzählt [1]), mit der Bitte an, die Frage einer reiflichen Untersuchung zu unterziehen. Warum man gerade auf ihn verfiel, gesteht er selbst nicht zu wissen, und er fügt bei, daß er, da er bisher über jenen Punkt nicht näher nachgedacht, gegen die Uebernahme des Auftrages sich ein wenig gesträubt habe. Da aber die Bitten nicht nachließen, so willfahrte er und widmete die Schrift seinem ehemaligen Lehrer, dem gelehrten Papst Benedict XIV. Er mochte sich dazu noch besonders veranlaßt fühlen. Die angeführten Invectiven waren vornehmlich gegen ihn gerichtet. Schon mit der Klage, welche im ersten Band jener Ausgabe über die Gelehrten der Zeit deßwegen ausgesprochen war, daß sie ihre Aufmerksamkeit den Inschriften, den Medaillen, der antiken Geschichte, der Philosophie, der Mathematik und andern in den Augen des Herausgebers unnützen Disciplinen anstatt den Fragen der Moral zuwenden [2]), war ziemlich deutlich auf ihn hingewiesen, und ohne Zweifel war die Spitze der in Rede stehenden Abhandlung hauptsächlich gegen ihn gerichtet. Er hatte ja im Sinne jenes vermeintlichen Irrthums mit dem Verfasser gesprochen, und da er dieses nur privatim gethan, ohne sonst schriftlich oder mündlich über die Frage sich ausgelassen zu haben, so fragte er nicht mit Unrecht, ob ein solch stürmisches Vorgehen sich zieme, wenn man sich anschicke, Moral zu lehren [3]). Seine Ab-

1) Dell' impiego del danaro p. XXX sq.
2) S. Antonini Summa theolog. 1740 I. p. II.
3) Dell' impiego del danaro p. 157.

ſicht ging indeſſen bei Abfaſſung ſeiner Schrift nicht dahin, die entgegenſtehende Anſicht anzuklagen oder zu tadeln. Er habe vielmehr, erklärt er, nur darthun wollen, daß der fragliche Punkt durch das Lehramt der Kirche noch nicht entſchieden ſei und daß es deßhalb Privatperſonen nicht zuſtehe, ihre Anſicht zu einem Dogma zu ſtempeln und die Anhänger der anderen als Vertheidiger einer häretiſchen Doktrin zu bezeichnen. Ferner habe er die Auktoritäten und Gründe ſammeln wollen, die ſich für ſeine Anſicht beibringen laſſen, um das Vorurtheil zu widerlegen, alle Schulen und alle Theologen ſeien der von ihm vertheidigten gemäßigten und geſunden Praxis entgegen. Daß er, ohne ein geiſtliches Kleid zu tragen, ſich mit der Aufgabe befaſſe, dürfe man ihm nicht vorrücken. Man ſolle nicht auf die Perſon, ſondern auf die vorgebrachten Gründe ſehen und erwägen, die Weltleute ſeien zur Behandlung dieſer Frage vielleicht eher geeignet als die Religioſen, da ſie mit dem Verkehr und ſeinen Bedürfniſſen beſſer vertraut ſeien als dieſe. Ein Mann, der die Lehre, daß jeder Zins wucheriſch ſei, für einen Glaubensſatz erkläre, wiſſe nicht, daß ſich der ebenſo im Irrthum befinde, der eine Anſicht, die es nicht ſei, zum Dogma mache, wie der, der einen wirklichen Glaubensartikel nicht annehme, und wer im Glauben, die Sache verhalte ſich ſo, laut verkündige, daß kein katholiſcher Schriftſteller jene Lehre in Zweifel ziehe, der verdiene angeſichts der einſchlägigen Erklärung eines Cardinal Luca, eines Muratori und anderer Männer Mitleiden. Das vielfach beliebte Verfahren, die Frage mit ein paar Schriftſtellen abzuthun, führe nicht zum Ziel. Man müſſe vielmehr alle herbeiziehen, die zur Frage in Bezug

ſtehen, und ſo erſt werde klar und deutlich werden, was bei der einen und andern etwa dunkel und zweifelhaft bleiben könnte. Es ſei ferner nothwendig, die Worte nicht in ihrer jetzigen, ſondern in ihrer früheren Bedeutung zu nehmen und die Ausſprüche nicht abgeriſſen für ſich, ſondern nach ihrer Tendenz und in ihrem Zuſammenhang zu prüfen. Endlich ſeien nicht bloß die Ueberſetzungen, ſondern auch der Urtext der hl. Schrift zu berückſichtigen, da dieſer oft allein den wahren Sinn einer Stelle mit Sicherheit erkennen laſſe, während er in jenen zweifelhaft bleibe, wie anderſeits bisweilen auch das umgekehrte Verhältniß zutreffen könne [1]).

Nach dieſen einleitenden Bemerkungen handelt Maffei zunächſt von der Bedeutung der einſchlägigen italieniſchen, lateiniſchen, griechiſchen und hebräiſchen Worte [2]) und erwähnenswerth iſt die Bemerkung, die wahre und gebräuchliche Bedeutung derſelben werde beſſer vom Volk als aus Büchern gelernt. Im Italieniſchen habe usura während des 14. Jahrhunderts bedeutet: mehr als gegeben, d. i. Zins oder Intereſſe. Jetzt bedeute es übermäßiges Intereſſe oder, wie wir deutſch ſagen würden, Wucher und gewöhnlich habe es dieſe Bedeutung auch ſchon früher gehabt. Die lateiniſchen und griechiſchen Worte ſchwanken in der Bedeutung. Darauf [3]) führt er die in Betracht kommenden Schriftſtellen (Exod. 22, 25. Lev. 25, 35—37. Deut. 15, 6; 23, 19; 28, 12. 44.

---

1) Dell' impiego del danaro. Introduzione p. XXIX—XXXVI.

2) Ibid. I c. 1 p. 1—16.

3) Ibid. I c. 2 p. 16—24.

IV Kön. 4, 1. Pſ. 14, 5; 36, 21. Sprüchw. 19, 17; 22, 7; 28, 8. Jeſ. 24, 2; 58, 6. Jer. 15, 10. Ezech. 18, 8. 13. 17. Am. 8, 4—6. Eccli. 8, 15; 19, 1. 4. II Esdr. 5, 4. 10—12. Matth. 25, 21. 27. Luk. 6, 32—35) an, und wie er meint, iſt hier nirgends verboten, gegen einen geſetzlichen und mäßigen Zins demjenigen eine Summe zu leihen, der ſie für die Angelegenheiten ſeines Hauſes, zur Verbeſſerung ſeiner Lage, für ſeine Geſchäfte u. ſ. w. verlange. Die Stellen des alten Teſtamentes handeln nur von dem bei den Hebräern vorkommenden drückenden und unerſchwinglichen Zins und ſie verurtheilen denjenigen, der dem Armen und Bedrängten nur aus Intereſſe und Gewinnſucht eine Unterſtützung reiche, eine Gottloſigkeit, die jeder gute Chriſt verdamme. Auch Lev. 25, 36 habe keinen andern Sinn, wenn die Stelle auch auf den erſten Blick direkt und allgemein jeden Zins, ſelbſt den mäßigen, zu verbieten ſcheine; denn im Vorausgehenden rede Moſes von arbeitsunfähigen Armen und ſo ſehr ſich dieſen gegenüber das Zinsverbot von ſelbſt verſtehe, ſo wenig ſei es begründet, wenn das Darlehen einem Reichen oder Bemittelten gegeben werde [1]). Noch weniger enthalten die Worte des Herrn im Lukasevangelium (6, 35): mutuum date nihil inde sperantes, ein allgemeines Zinsverbot. Ja ſie beziehen ſich gar nicht einmal auf die Zinsfrage, und ſie wären auch wohl nie für dieſe in Anſpruch genommen worden, hätte man ſie im Context betrachtet. Sie enthalten nur eine Amplification des Gebotes der Nächſtenliebe und der Wohlthätigkeit, von denen in der

1) Ibid. I c. 3 p. 24—35.

ganzen Stelle die Rede sei, und schon der Wortlaut zeige, daß der Heiland kein Zinsverbot aufstellen wollte, da er sonst statt sperantes sicherlich exigentes oder lucrantes hätte setzen müssen und da, wenn vom Mutuum im eigentlichen Sinn die Rede wäre, der ganze Beisatz nihil inde sperantes sich als gänzlich überflüssig darstellen würde. Die Stelle sei auch von den Vätern nie in dem fraglichen Sinn verstanden worden. Die meisten haben sie ganz übergangen und die wenigen, die sie anführten, bedienten sich ihrer nur, um zur Wohlthätigkeit gegen die Armen zu ermahnen. Ihr Sinn sei nicht: leihet ohne Zins zu verlangen und (wie man, die fragliche Deutung als richtig vorausgesetzt, nothwendig beifügen muß) ohne das Capital zurückzufordern, sondern vielmehr: leihet auch den Feinden und ohne auf Dankbarkeit und Gegendienst zu hoffen, da man nicht bloß den Freunden Gutes thun müsse. Die entgegengesetzte Auffassung des Mittelalters und der neuern Zeit sei zu tadeln, da sie den göttlichen Worten einen Sinn beilege, den sie nicht haben können, gleich als ob sie besagten: gebet euer Vermögen und leihet unentgeltlich auch denjenigen, die Gewinn machen, prunken und im Rang steigen wollen, während dem Zusammenhang nach doch nur eine Unterstützung der Armen verlangt werde [1]). Die übrigen Schriftstellen endlich enthalten nur Verwünschungen über das Zinsnehmen, bezw. den Wucher im eigentlichen Sinne, und wenn man erwäge, daß die Zinse bei den Juden von übermäßiger Höhe gewesen und daß Darlehen in der Regel nur von Armen zur Linderung ihrer Noth begehrt

1) Ibid. I c. 4 p. 35—49.

worden seien, wie es sich auch zumeist um Darlehen von Getreide, Wein und andern Lebensmitteln handle, so ergebe sich aus ihnen kein Argument gegen die Lehre von der Zulässigkeit eines mäßigen Zinsenbezugs bei Darlehen an Reiche. Daß einige Stellen ganz allgemein lauten und daß der Arme und Dürftige in ihnen nicht besonders genannt werde, beweise nichts für ein allgemeines und unbedingtes Zinsverbot; denn jene wenigen und unbestimmten Stellen seien nach den vielen anderen und bestimmteren zu erklären [1]). Allein wenn auch im alten Testament je ein allgemeines Zinsverbot erlassen worden wäre, so wäre es eben für jene Zeit, für jenes Land und für jenes Volk gegeben worden und es würde keineswegs auch schon uns gelten. Es handle sich ja hier nicht um den Glauben noch um eine andere unveränderliche und feststehende Sache. Es handle sich um Verträge, um die justitia commutativa, um die gesetzliche Ordnung des Besitzes und Verkehrs, somit um Dinge, die nach den Zeiten, nach den Regierungen, nach den Umständen, nach der Lage und Beschaffenheit der Länder, nach dem Geist der Völker und nach den Sitten sich ändern. Es seien ja den Juden noch viele andere Gesetze gegeben worden, denen kein Vernünftiger für das Christenthum Verbindlichkeit zuerkenne, wie über die Ehescheidung, über den Verkauf der Kinder (Exod. 21, 7) und über den Verkauf der eigenen Freiheit (Lev. 25, 39), über das Jubeljahr u. s. w. und warum sollte man wohl diese ablehnen dürfen, nicht aber das Zinsverbot? Für ein Volk, das an Geld arm und an Armen reich

1) Ibid. I c. 5 p. 49—57.

sei, das sich allein mit Ackerbau und Viehzucht beschäftige, passen andere Gesetze als für eine handeltreibende und capitalreiche Nation, und Moses habe die Juden überdieß durch engere Bande als die Bande der gewöhnlichen und auch den Christen geltenden Liebe vereinigen wollen; er habe versucht, sie gleichsam zu einer Familie zu machen, so daß sie sich gegenseitig als Väter und Söhne, als Brüder und Schwestern, ihre Güter gleichsam als Gemeingut betrachten sollten, Verhältnisse, die auf die Christen nicht zutreffen [1]). Die hl. Schrift enthalte indessen nicht bloß kein Zinsverbot. Es gebe vielmehr Schriftstellen, in denen das Zinsnehmen positiv gebilligt werde, und vor allem komme hier Matth. 25, 27 in Betracht. Der Einwand, es sei hier nur metaphorisch gesprochen, sei unzulässig, da sonst dem Irrthum Thür und Thor geöffnet sei. Sodann erhelle aus Jes. 23, 2, Luk. 7, 41 und Joh. 2, 14 sowie aus dem bekannten Wort, das von mehreren Kirchenvätern dem Heiland in den Mund gelegt werde, estote probati nummularii, daß wie bei den Griechen und Römern so auch bei den Juden das Bankwesen erlaubt war, und endlich werde Deut. 23, 19 dem Juden das Zinsdarlehen gegenüber dem Fremden ausdrücklich erlaubt. Wie könne man also behaupten, das Zinsnehmen sei absolut und allgemein verboten gewesen? Wenn man aber trotz allem zu der Annahme geneigt sein sollte, es sei unter den Juden, auch wenn sie nicht arm waren, der mäßige Zins allgemein verboten gewesen, so sei zu erinnern, daß das Zinsnehmen Sitte gewesen, wie aus so vielen Schriftstellen

1) Ibid. I c. 5 p. 57—61.

hervorgehe, und zu fragen, ob es geduldet worden wäre, wenn es wirklich gesetzwidrig war. Das Wort, das Elisäus zu der durch ihren Gläubiger bedrängten Wittwe sprach (IV Kön. 4, 7), bezeuge jene Praxis, und das Verbot, dem Bruder und Nächsten auf Zins zu leihen, sei wohl streng wörtlich aufzufassen, so daß es sich keineswegs auf alle Juden erstrecke, sondern auf den engeren Kreis der Blutsverwandten und Stammesangehörigen sich beschränke. Endlich aber erhelle die Erlaubtheit eines mäßigen Zinsbezugs bei Produktivdarlehen [1]) ganz evident aus Matth. 7, 12. Wer das Leben und seine Verhältnisse kenne, werde wissen, daß man in vielen Fällen dem Nächsten mit einem Darlehen zu einem mäßigen Zins den größten Dienst erweise und daß es für diesen sehr unheilvoll sein könnte, wenn man das Gegentheil lehrte. Wie könnte also verboten sein, was dem Nächsten zum Vortheil gereicht? Man dürfe nicht einwenden, man solle unentgeltlich leihen. Denn das sei ein eitler Rath, wenn es sich um eine große Summe und um einen Mann handle, der nicht arm sei und dem das Darlehen einen großen Gewinn bringe [2]).

Nach der Stellung der hl. Schrift zur Zinsfrage untersuchte Maffei im zweiten Buche seines Werkes die Wucherlehre der Väter, des kanonischen Rechtes und der neueren Autoren und das Ergebniß, zu dem er durch seine Umschau auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur gelangt, ist, daß weder die griechischen noch die la-

1) Ich gebrauche diesen Ausdruck, obwohl er bei Maffei selbst sich nicht findet, da er die von ihm ganz richtig beschriebene Classe von Darlehen am kürzesten bezeichnet.

2) Ibid. I c. 6 p. 61—71.

teinischen Väter [1]) ein unbedingtes Zinsverbot kannten. Was sie mißbilligen, sei stets nur der drückende und von den Armen erpreßte Zins, und daß es sich so verhalte, erhelle schon daraus, daß sie die bezüglichen Schriftstellen nicht in dem Sinne wie die Neueren verstehen. Wohl verabscheuen sie den Wucher, wie dieß noch heutzutage jeder Katholik thue. Aber sie reden von dem Wucher ihrer Zeit, und hier sei zu erwägen, daß der Zinsfuß damals unverhältnißmäßig hoch gewesen sei und daß man Produktivdarlehen meist nicht gekannt habe. In der Regel handle es sich in ihren Schriften um Darlehen an Arme und gegen deren Bedrückung sei ihre Stimme gerichtet. Auch das römische Recht sei ein Zeuge für ihre dießfallsige Ansicht. Denn wenn sie das Zinsnehmen schlechthin verurtheilt hätten, so hätten sie sicherlich auch jenes bekämpfen müssen, das es gestattet habe, und Ambrosius hätte hier wie in einem andern Fall gegen Theodosius sich erheben müssen, da er in einem Gesetz das Zinswesen regulirt habe. Die Synoden der alten Kirche [2]) nehmen dieselbe Stellung zu der Frage ein. Sie verbieten das Zinsdarlehen nur den Klerikern, einige sogar nur den höheren Klerikern. Allgemein und auch den Laien sei das Zinsnehmen nur durch die Synode von Elvira nnd in der afrikanischen Kirche untersagt, bezw. mißbilligt worden. Allein die Zeit jener Synode sei ungewiß und der bezügliche Kanon wie manche andere Verordnung derselben wenig glaubwürdig. Die Akten

1) Ibid. II c. 1. 2 p. 75—122.
2) Ibid. II c. 3 p. 122—125.

der afrikaniſchen Synoden [1]) lauten in den Handſchriften und in den Ausgaben verſchieden und es könne daher wenig Sicheres beſtimmt werden. Mit den mittelalterlichen Synoden und den gleichzeitigen Decretalen der Päpſte [2]) verhalte es ſich nicht anders, indem auch ſie nur gegen den damals graſſirenden erdrückenden Zinswucher ſich kehren. Den Rentenkauf [3]) haben mehrere Päpſte ausdrücklich anerkannt, und wenn es damals gebräuchlich geweſen wäre, mit größerer Leichtigkeit und mit geringerer Beſchwerde für den Nächſten Geld zu leihen, m. a. W. wenn das Zinsdarlehen damals ſchon üblich geweſen wäre, ſo würden ſie es ohne Zweifel ebenfalls gebilligt haben. In den Montes (Staatsanlehen) [4]), die ſie theils zu frommen theils zu profanen Zwecken errichtet haben, geben ſie in der That Zins, und wer möchte ſie deßhalb tadeln, da es nun einmal nicht anders möglich ſei, Geld zu erhalten, zumal wenn es ſich um große Summen handle und wenn Fürſten Capital ſuchen? In den Bullen an die Montes verſchiedener Städte haben ſie ferner jedem, der denſelben Geld leiht, die ausdrückliche Erlaubniß ertheilt, einen jährlichen Gewinn zu beziehen, und das in neuerer Zeit vielberufene Breve Gregors XIII an den Herzog von Bayern, in dem die im ganzen katholiſchen Deutſch-

1) Maffei nennt ſie nicht näher. Gemeint iſt aber die ſ. g. vierte carthagiſche Synode v. J. 398 (can. 13) und die ſechste v. J. 419 (can. 5). Vgl. meine Geſchichte des kirchlichen Zinsverbotes S. 9.

2) Ibid. II c. 3 p. 125—133.

3) Ibid. II c. 3 p. 133—138.

4) Ibid. II c. 3 p. 138—142.

land bestehende und durch kaiserliche Constitutionen gestützte Praxis, Geld zu fünf Procent zu leihen, als wucherisch und durch kein Gesetz, durch keine Gewohnheit und durch keine gute Intention entschuldbar verworfen wird, sei offenbar eine Fälschung der Gegner des Zinsnehmens. Ob denn eine solche Entscheidung von der Weisheit und Klugheit eines Papstes erlassen werden konnte und ob sie von Gregor XIII herrühren könne, der mehrere Montes errichtete, in denen man sogar sechs Procent bezahlte, der für den Mons Gabellae Studii im Jahr 1583 bestimmte, daß von jedem und an jeden, der hier Geld leiht, quinque pro quolibet loco fructus et emolumenta absque aliquo conscientiae scrupulo atque infamiae nota vel usurarum suspicione exigi et solvi possint et in sortem principalem computari non debeant? Schon der barbarische Stil verrathe seine Unächtheit, und wie wäre es, seine Aechtheit vorausgesetzt, denkbar, daß es in Bayern gar keine Wirkung hatte? Daß das Gesetzbuch des kanonischen Rechtes [1]) sodann keine andere Lehre enthalte, zeige schon seine Zusammensetzung. Es bestehe ja nur aus Stellen der hl. Schrift, der Concilien, der Papstbriefe und der Väter und deren wahre Bedeutung werde erhellen, sobald man sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang und nicht in der abgerissenen Gestalt betrachte, in der sie dort stehen. Endlich seien auch die Summisten [2]) von Petrus Lombardus angefangen bis herab auf Antonin von Florenz und noch weiter keine unbedingten Gegner des Zins-

1) Ibid. II c. 3 p. 142—147.
2) Ibid. II c. 4 p. 147—155.

nehmens. Sie haben ohne Zweifel den enormen Zins oder Wucher ihrer Zeit bekämpft; aber keiner habe erklärt, daß auch ein Zins von vier oder fünf Procent wucherisch sei, wenn er einmal üblich und wenn er von vermöglichen Leuten gefordert werde, denen das dargeliehene Capital Gewinn bringe und die auf jene Bedingung mit Vergnügen eingehen. Antonin z. B. spreche wiederholt von dem grausamen und drückenden Wucher, und dieser, nicht der Zins überhaupt sei demgemäß zu verstehen, wenn er sage: accipiendo aliquid ultra capitale haec dicitur usura, oder: usura semper est peccatum et mortale et grave. Der jüngste Herausgeber seiner Werke [1]) lehre freilich anders; er sei aber nicht bloß von der Mäßigung des Meisters weit entfernt, sondern auch vielfach in offenbarem Irrthum. Was den einschlägigen Kanon der Synode von Vienne betreffe, so sei dort nicht von dem Zinsnehmen überhaupt oder dem anständigen Zins der Gegenwart, sondern von dem grausamen Wucher der damaligen Zeit die Rede. Die Art und Weise, wie er den Eigenthumswechsel im Mutuum herbeiziehe, errege Lachen und die Behauptung, daß das Geld per se sterilis lucrum parere possit ratione periculorum, führe ja nothwendig zu dem sonst bestrittenen Satz, daß das Geld Frucht bringen könne, obwohl es an sich unfruchtbar sei. Seine Ausführungen über den mit der Miethe verbundenen Kauf auf Zeit mache eine Sache unverständlich, die allen klar sein sollte, und wenn der Satz richtig wäre: nulla debitoris utilitas ex mutuo creditori dat ius in lucrum, so wäre bei

1) Ibid. II c. 4 p. 155—164.

dem größten Gewinn des Darlehennehmers jeglicher Gewinn für den Darlehengeber abgeschnitten. Ueber alles andere aber gehe die Behauptung hinaus: periculum sortis seu capitalis in mutuo aestimabile non est, da ja nach der opinio communis der Casuisten auf Grund des Risico des Capitals ein Zins genommen werden dürfe. Was aber die Masse der letzteren [1]) selbst näherhin anlange, so solle nicht untersucht werden, ob eine solche Menge von derartigen Büchern gut sei. Beinahe aber wage er zu sagen, daß das beste Buch in den Fragen des Interesses das unverdorbene Gewissen jedes einzelnen sei, wie denn Bernhardin bezüglich gewisser Verträge gesagt habe: si vis cognoscere, utrum sit usura vel non, quaere tuam conscientiam. Zudem lasse sich bei vielen Casuisten an dem Besitz einer höheren Bildung und umfassenderer Kenntnisse zweifeln. Man finde in ihren Schriften gar wunderliche und lächerliche Dinge, und in unserer Frage haben sie sich größtentheils gegenseitig abgeschrieben, ohne die Sache selbst zu prüfen. Uebrigens seien die schreibenden Casuisten nur der kleinere Theil. Weit zahlreicher seien die handelnden oder die Beichtväter und da diese nur sehr selten Gegner des Zinsnehmens seien, so wiege ihr Votum das entgegenstehende auf. Dazu komme noch, daß nicht wenige Moralisten eine vernünftige Interpretation zulassen und daß insbesondere die von ihnen anerkannten Zinstitel die bestehende Praxis rechtfertigen. Das lucrum cessans und damnum emergens seien, die Sache ernst betrachtet, immer vorhanden, da die Entäußerung immer Schaden

1) Ibid. II c. 4 p. 164—173.

involvire. Die einschlägigen Propositiones condemnatae lassen sich nicht gegen diese Anschauung anführen, da sie ganz allgemein gehalten seien. Der Contractus trinus werde von der Mehrzahl der Theologen vertheidigt und sei in ganz Deutschland in Uebung, und für China wurde im J. 1645 das Zinsnehmen allein auf Grund des Risico und in Abwesenheit der Titel des lucrum cessans und damnum emergens zugelassen.

Auf die Untersuchung der Wucherlehre der Schrift und der Kirche folgt endlich im dritten Buch eine Widerlegung der Gründe, die für die gegnerische Ansicht hauptsächlich vorgebracht zu werden pflegten, der Theorie von der Unfruchtbarkeit des Geldes, des Eigenthumswechsels im Mutuatarvertrag, der Annahme, daß beim Geld der Gebrauch von der Sache nicht zu trennen sei, sowie eine Darlegung der Gründe, die für die Erlaubtheit eines mäßigen Zinses bei Darlehen an Reiche sprechen. Gegenüber der Begründung des Zinsverbotes mit der vermeintlichen Unfruchtbarkeit des Geldes wirft er vornehmlich die Fragen auf: warum man denn, wenn jenes Argument stichhaltig sei, den Gebrauch von Edelsteinen, Silber, Geräthschaften und zahlloser anderer Dinge, die ebenso keine Frucht hervorbringen, sich bezahlen lassen dürfe? Warum dann alle Welt für dieses unfruchtbare Ding fruchtbare und wirklich fruchtbringende Grundstücke hingebe? Das Geld dürfe nur nicht als ein in der Kasse liegendes Metall, sondern als ein nützlich angewendetes Capital betrachtet werden. Als Instrument des Handels sei es nicht nur nicht unfruchtbar, sondern sogar sehr fruchtbar. Wie das Messer schneide und doch auch wieder nicht schneide, wenn es nicht bewegt werde, ganz ebenso

bringe das Geld Frucht hervor. Ohne die menschliche Thätigkeit sei auch der Boden steril. Das Geld gebäre kein Geld, wie der Acker keinen Acker; aber der Acker gebe Getreide, wenn er bebaut werde, und ebenso werfe das Capital eine Frucht ab, wenn es umgetrieben werde. Die bezügliche Stelle in der Politik des Aristoteles, auf die man sich zu berufen pflege, habe einen ganz andern Sinn. Der Stagirite meine dort einen betrügerischen Geldhandel, und daß er das Zinsdarlehen nicht überhaupt als unzulässig betrachte, zeige er gleich nachher, wo er unter den Arten des Gelderwerbes zusammen mit dem Handel und dem Lohndienst auch den τοκισμός aufführe [1]). — Das zweite Argument, welches das Haupt- und gleichsam das einzige Argument der Gegner sei, sei ebenso wenig stichhaltig. Man sage, das Zinsdarlehen sei sittlich unerlaubt, weil der dargeliehene Gegenstand Eigenthum des Darlehennehmers werde und der Darlehengeber an den Gewinn, der allenfalls mit ihm erzielt werde, gar keinen Anspruch habe. Aber es frage sich, ob das Eigenthumsrecht so gänzlich für den Mutuator verloren gehe, daß jener Schluß concludent sei. Könne man nicht über das Dargeliehene zeitlebens verfügen und wie lasse sich somit sagen, es sei nicht mehr Eigenthum des Darleihers? Veräußern heiße sich eines Einkommens berauben, auf Zins leihen heiße sich ein Einkommen verschaffen: wie könne das identisch sein? Würde der Mutuatar völliger Eigenthümer, so brauchte er auch keinen Zins zu bezahlen. Nemo usuram pro pecunia sua pendit, sage Seneca (de benef. VII c. 4), und

1) Ibid. III c. 1 p. 176—181.

Ulpian bemerke: non alienantur nummi, qui sic dantur, ut recipiantur (L. 55 Dig. de solut.). Die Willkür oder das Recht des Gebrauches sei nicht mit dem wahren Eigenthum zu verwechseln. Auch beim Miethvertrag erhalte man jenes, nicht aber dieses. Etwas anderes sei nach dem Codex Theodosianus das dominium possessionis, etwas anderes das dominium proprietatis, quod et solidum et perfectum dominium dicitur. Wenn man ein Inventar aufnehme, werden die ausgeliehenen Gelder keineswegs übergangen, und was jemand als dargeliehen besitze, das sei nach Ulpian (L. 213 Dig. de verb. signif.) nicht aes suum, sondern aes alienum, ein Satz, den auch der Sprachgebrauch der hl. Schrift bestätige (Sirach 29, 8. Matth. 25, 27). Die Stelle in den Institutionen (lib. 3 tit. 15), welche die Grundlage der ganzen Argumentation sei, habe nicht den Sinn, der ihr gegeben zu werden pflege, daß man sich nämlich beim Mutuum des wahren Eigenthums begebe. Die dargeliehenen Gegenstände gehören wohl dem Mutuatar, aber nicht so, daß sie aufhörten, zugleich dem Mutuator zu gehören, und treffend bemerke Seneca (de benef. VII c. 6): uterque eiusdem rei dominus est. Quomodo? Quia alter rei dominus est, alter usus. Die Stelle bedeute nur: man habe beim Mutuum nicht die gleiche, sondern bloß eine gleichwerthige Sache zurückzugeben, nicht denselben Gegenstand, sondern dieselbe Summe, nicht dieselben Münzen, sondern denselben Werth, und darauf komme es in Wahrheit allein an. Es sei daher ein reines Sophisma, wenn man sage, die fragliche Summe sei dermaßen sein, daß sie nicht mehr mein sei. Daß der Mutuatar den Casus zu tragen habe,

nicht auch der Commodatar, habe für unsere Frage nichts zu bedeuten. Die bezügliche Verschiedenheit rühre nicht vom Eigenthumswechsel, sondern vielmehr daher, daß beim Mutuum der Körper der Sache etwas Fingirtes sei, indem er nicht selbst zurückgegeben werde, beim Commodatarvertrag nicht, weil er hier selbst zurückgegeben werde. In allen Fällen aber sollte man, wenn man juristisch verfahren wolle, mit den Juristen auch den Zins gestatten, und wenn es wahr sei, was die Gegner zugeben, daß das Zinsnehmen erlaubt wäre, wenn das Geld vermiethet würde, so komme die Entscheidung der Frage mehr der Jurisprudenz als der Theologie zu [1]). — Mit dem dritten Argument sei es nicht besser bestellt. Wie unrichtig die Behauptung sei, der Gebrauch sei beim Geld von der Sache nicht zu trennen und eben deßhalb auch kein Zins für ihn zu fordern, weil man sich sonst dieselbe Sache doppelt oder das bezahlen ließe, was nicht sei, erhelle schon daraus, daß man Geld besitzen und doch nicht gebrauchen könne, ein offenbarer Beweis, daß Sache und Gebrauch bei demselben nicht identisch seien, und wie irrthümlich die Annahme sei, das Geld werde durch den Gebrauch verzehrt oder aufgebraucht, das zeige ein Blick ins geschäftliche Leben. Es gehe nicht nur nicht zu Grunde, weder physisch noch ökonomisch, sondern es vermehre sich vielmehr durch den Gebrauch und es sei daher vollkommen gerecht, wenn man für die Ueberlassung seines Gebrauches einen anständigen Preis fordere. Mit dem Worte Mutuum sei in der Sache nichts auszurichten. Bedeute es ein eigentliches oder unentgeltliches Darlehen, so werde kein Mensch einen Zins

1) Ibid. III c. 1 p. 181—190.

verlangen. Bedeute es aber Zinsdarlehen, so dürfe man es nicht sofort als verboten bezeichnen, da es sich eben um seine Zulässigkeit oder Unzulässigkeit handle, und daß man dem Worte eine solche Bedeutung beigelegt, habe bei vielen und selbst hervorragenden Schriftstellern eine Menge von Irrthümern und Widersprüchen zur Folge gehabt. Der vielberufene Eigenthumswechsel finde ebenso weit als im Mutuum auch beim Societätsvertrag statt, und doch werde hier nie die bekannte Folgerung aus ihm gezogen [1]). — Was endlich diejenigen betreffe, die das Zinsdarlehen schon deßwegen verwerfen zu dürfen glauben, weil es von akatholischen Schriftstellern vertheidigt worden sei, so möge man sie fragen, ob sie vielleicht deßwegen auch aufhören wollen an Gott zu glauben, weil die Häretiker dieses ebenfalls thun. Es handle sich hier ja doch nicht um die Personen, die etwas billigen oder mißbilligen, sondern allein um die Wahrheit und Nützlichkeit der Sache. Jene Theologen verfahren vielmehr gerade wie die Häretiker, indem diese manches nur deßhalb verwerfen, weil es katholisch sei [2]).

In dem positiven Abschnitt, in dem die Gründe für die Zulässigkeit eines mäßigen Zinses bei Darlehen an Reiche dargelegt werden, stellt Maffei den Satz als Axiom auf, daß das nicht unerlaubt sein könne, was der Liebe nicht zuwider sei, und daraus folgert er, daß der Wucher stets, das Zinsdarlehen aber nur dann und insoweit sündhaft sei, wann und soweit es gegen jenen Kanon verstoße. Eine andere Lösung der Frage sei unvernünftig und sie würde, wie die Erfahrung zeige, weniger den

1) Ibid. III c. 1 p. 191—199.
2) Ibid. III c. 1 p. 201 sq.

Reichen als den weniger Bemittelten Nachtheil bringen. Das Zinsverbot hätte nur dann einen Sinn, wenn das Darlehen nur von Armen begehrt würde oder wenn es sich nur um kleine Gaben handelte. Aber diese Voraussetzung treffe nicht zu. Die Darlehennehmer seien vielfach reicher als die Darlehengeber und es werden Tausende und auf viele Jahre aufgenommen. Man sage allerdings, man solle seine Capitalien in Geschäften anlegen oder einen Rentenkauf abschließen. Aber der Rath sei in vielen Fällen nicht zu befolgen. Nicht wenige Personen seien nicht in der Lage, sich in geschäftliche Unternehmungen einzulassen, umgekehrt haben andere keine liegenden Güter, um eine Rente auf sie zu begründen, und wenn auch, so reiche dieses Mittel häufig nicht zu, um ihrem Capitalbedürfniß abzuhelfen, weil es zu umständlich und zu theuer sei. Und warum solle überdieß der Rentenkauf zulässig, das Zinsdarlehen aber sündhaft sein? Der Rentenkauf im Unterschied vom Zinsdarlehen diene ja nur dem Interesse des Capitalisten, nicht dem Interesse des Capitalbedürftigen, indem er Capital und Zins völlig sicherstelle, wie denn manche Capitalisten nicht aus Gewissensbedenken, sondern aus Habsucht oder aus Vorsicht diese Geschäftsform wählen, und das solle der Liebe entsprechen! Die Theorie der Gegner vom Societätsvertrag erscheine auf den ersten Anblick als völlig löblich; aber sie tauge nicht für die mannigfaltigen Verhältnisse des Lebens. Die Capitalisten wollen ferner lieber einen kleineren und sicheren Gewinn als einen größeren sammt Risico, und die Beichtväter seien ihnen hier zum größeren Theil durch Anerkennung des Contractus trinus zu Willen. An sich sei das nicht tadelns-

werth. Aber immerhin vermisse man die christliche Aufrichtigkeit und Freimüthigkeit, indem man drei Verträge fingire, während im Grunde nur einer vorhanden sei. Der gesunde Menschenverstand sehe im Zinsdarlehen nichts Unzulässiges. Der Verkehr bedürfe seiner, da jene Vertragsformen seinen berechtigten Forderungen nicht genügen, und was auch die Theoretiker dagegen sagen mögen: gewöhnliche Menschen haben, wie ein frommer Ordensmann gesagt habe, in diesen Dingen oft mehr Verstand als Verfasser von dickleibigen Büchern [1]). — Mit den Zeiten ändern sich auch die Sitten. Durch die Entdeckungen vom Ende des 15. Jahrhunderts seien die Geldverhältnisse in Europa ganz andere geworden; auf die frühere Geldarmuth sei ein großer Geldreichthum gefolgt und das Zinsdarlehen sei sogar in den Augen von frommen Personen ein anständiger Vertrag geworden. Auf dem Umlauf des Geldes beruhe die Wohlfahrt eines Volkes und es gereiche diesem zu großem Nachtheil, wenn das Geld sich vergrabe und verschließe. Das Zinsverbot habe diese schlimme Folgen, indem es eine Masse Capital zur Unproduktivität verurtheile. Die Gewerbetreibenden werden kein Geld mehr erlangen, um ihre Lage zu verbessern; die Städte und Communitäten werden keines finden, um ihren Verlegenheiten abzuhelfen. Was sollen die Klöster, Kirchen und frommen Anstalten in jenen Provinzen, wo ihnen der Erwerb von weiteren liegenden Gütern untersagt ist, mit den Geschenken thun, wenn sie den durch ihren Verkauf erzielten Erlös nicht auf Zinsen anlegen dürfen? Wovon sollen jene Klöster und Spi-

1) Ibid. III c. 2 p. 204—223.

täler leben, deren Einkommen allein in Capitalzinsen besteht, wenn das Zinsdarlehen verboten ist? Wie nothwendig letzteres sei, habe das byzantinische Reich gezeigt. Der Kaiser Basilius habe es verboten, Leo der Weise habe das Gesetz des Vaters wegen seiner schlimmen Folgen wieder aufheben müssen. Aehnliche Erfahrungen habe man auch anderswo gemacht. Wäre die Theorie der Gegner richtig, so müßte man die empfangenen Zinse restituiren und da dieses bei dem dermaligen Stand der Dinge vielfach nicht möglich sei, so würde die halbe Welt in eine unerläßliche Sünde verstrickt sein. Es würden ferner stets neue Sünden begangen werden, da das Zinsdarlehen für das ökonomische Leben unentbehrlich sei, und die Theorie erzeuge so Sünde, indem sie den Leuten den Glauben beibringe, die Sache sei sündhaft, während sie doch nicht von ihr lassen; denn durch den Glauben, daß sie sündhaft sei, werde auch eine Handlung zur Sünde, die es nicht sei. Daß man etwa die Worte und Namen ändere, mache die Sache an sich nicht anders. Die Ausflüchte, zu denen man greife, um das Zinsverbot zu umgehen, seien vielleicht an sich schon Sünde. Die bekannten Wechsel enthalten eine offenbare Lüge und ähnlich stehe es mit den einschlägigen Verkäufen. Vor wenigen Monaten habe man sich bei einem vierprocentigen Anlehen von 60000 Dukaten auf die Benennung Erbzins (Livello) geeinigt, weil die Besorgniß, Wucher zu begehen, die einen vor dem Namen Mutuum, die andern vor dem Namen Rentenkauf zurückschreckte, als ob derselbe Vertrag und unter den gleichen Bedingungen wucherisch und nicht wucherisch sein könnte je nach dem Namen, den man ihm beilege, und nach den

Formeln, die man anwende. Die Worte machen so ein Geschäft gerecht und ungerecht; von den Ausdrücken hänge so die Wahrheit und Gerechtigkeit ab, nicht von dem rechtlichen Handeln, nicht von der hilfreichen Unterstützung oder Beschädigung des Nächsten; die Moral werde zur Logik. Auch nicht wenige der Gegner erkennen all das an und sie fügen darum der Negation Beschränkungen bei, durch die man schließlich auf dasselbe hinauskomme und kraft derer der Brauch im Grunde angefochten und erlaubt zugleich bleibe. Mehr als einer von ihnen habe gesagt, die Praxis könnte zugelassen werden, aber nicht die Behauptung, daß man Zins vom Geld nehmen dürfe, wohl aber, daß man Zins kraft irgend eines Titels fordere. Die Schwierigkeit liege somit nicht in der Sache, sondern in den Worten, und was die Zinstitel anlange, so sei leicht zu beweisen, daß bei beiderseits nützlichen Verträgen, um die es sich hier handle, stets nicht bloß einer, sondern mehrere und vollkommen gerechte vorhanden seien. Es komme hier fürs erste die gerechte Belohnung in Betracht, die man bei einer großen und nicht pflichtmäßigen Dienstleistung ganz offenbar beanspruchen dürfe, und einen zweiten Rechtstitel begründe das Risico. Wenn man aber für den bezüglichen Vertrag einen zulässigen Namen wünsche, da das Mutuum ja keinen Zins abwerfen dürfe, so könne man ihn persönlichen Rentenkauf nennen oder auch als Kaufvertrag (Kauf des Zinsertrages) oder Miethe rechtfertigen. Das seien wahre und keine unterschobenen Zinstitel, wie der Scheinkauf und der Wechsel, der zwar so genannt, aber nicht effectuirt werde. Die Gegner erkennen auch das lucrum cessans und damnum emergens als Zinstitel

an, und wie könne man nun die hier vertheidigte Ansicht für häretisch erklären, da doch jener Titel stets vorhanden sei, indem ein weiser Hausvater und Vermögensverwalter sein Geld niemals müßig liegen lasse? Uebrigens sei zu bemerken, daß der titulus lucri cessantis zu weit sei und unter Umständen dem Wucher diene. Die Einrede, daß der Darleiher, der sonst noch Ueberfluß an Geld habe, den titulus damni emergentis nicht für sich in Anspruch nehmen könne, sei unbegründet; denn jener Fall sei selten und das Recht gründe sich nicht auf Ausnahmen. So seien also bei einem Darlehen unter den genannten Verhältnissen stets mehrere unanfechtbare Zinstitel vorhanden, und man dürfe dagegen nicht einwenden, daß es also keinen Wucher mehr geben werde, bezw. daß nichts mehr als Wucher bestraft werden könne. Dieser Nachtheil sei vielmehr nach der scheinbar strengen, thatsächlich aber zu weiten Theorie der Gegner zu befürchten [1]). — Der Hauptgrund endlich für das Zinsdarlehen sei das Staatsgesetz und es sei zu beachten, daß es sich nicht um römische Gesetze oder um Gesetze der heidnischen Kaiser handle, sondern um moderne Gesetze und um Anordnungen christlicher Fürsten und christlicher Staaten, und daß nach Augustin und Thomas von Aquin in Sachen des Mein und Dein die Fürsten die erforderlichen Anordnungen zu treffen haben. Der Einwand, daß das Zinsnehmen von den Staaten nur geduldet werde wie die öffentlichen Häuser, sei völlig unrichtig. Es werde förmlich gebilligt, wie das bezügliche Rechtsverfahren beweise, und eine Reihe von Theo-

1) Ibid. III c. 3 p. 223—244.

logen erkenne den titulus legis civilis vollkommen an. Auch die Montes pietatis lassen sich hier anführen. Ihre Praxis beweise, daß das Zinsnehmen nicht an sich und nicht von Natur, sondern nur dann sündhaft sei, wenn die Zinsforderung derart sei, daß sie Schaden und Ruin und keine Unterstützung bringe. Uebrigens haben sich in das Leihhauswesen in vielen Städten schwere Mißbräuche eingeschlichen und da die Religiosen über diese und so manche andere im Handel und Verkehr anzutreffende Mißstände schweigen, so dürfe man mit Recht staunen, daß sie sich so heftig gegen das Zinsnehmen ereifern, daß sie sehr häufig ehrbare Leute als Sünder und Räuber darstellen und die Lehre, der jene Praxis entspricht, der Gottlosigkeit und Häresie anklagen. Ein solcher Eifer und eine solche Sprache wäre angezeigt, wenn es sich um Wucher und um Darlehen an Arme handelte, während es sich doch hier um einen bescheidenen und gesetzlich geregelten Zins, um Darlehen an Reiche und Bemittelte und zwar um Darlehen von beträchtlicher Größe und auf längere Zeit handle. Man möge nun prüfen, ob die hier vorgetragene Ansicht häretisch genannt werden dürfe. Möge man aber auch bei der anderen beharren und sie als besser bezeichnen: das bereite dem Verfasser keinen Verdruß. Er klage sie nicht an, sondern er behaupte nur, daß Privatpersonen sich nicht anmaßen dürfen, eine Frage von solcher Tragweite und von solchem Interesse für die Staaten höchstrichterlich zu entscheiden, und daß sie kein Recht haben, ihre eigene Meinung mittelst neuer Kunstgriffe zu einem Glaubensartikel zu stempeln. Der Auktorität unterwerfe er auch in diesem Punkt seine Lehre und seine Schrift, stets be-

reit zu ändern und zu widerrufen, wenn etwa seiner Feder aus Unachtsamkeit oder aus Mangel an Kenntnissen wider seinen Willen etwas entflossen wäre, was den katholischen Grundsätzen und der gesunden Lehre nicht entsprechen würde [1]).

So Maffei. Ueber die Aufnahme, die seine Schrift fand, konnte ich leider nichts Bestimmtes erfahren. Von den Gegenschriften [2]), die zweifellos erschienen, konnte ich keine auftreiben, und der Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica von Morone, von dem ich in Anbetracht seines großen Umfanges wenigstens einige Notizen über die Controverse erwarten zu dürfen glaubte, übergeht bei Aufzählung der literarischen Arbeiten Maffei's sogar die Abhandlung dell' impiego del danaro [3]). Wenn uns indessen positive Nachrichten nicht zu Gebote stehen, so dürfen wir doch aus der Schrift selbst und den folgenden Begebenheiten den Schluß ziehen, daß die Publikation eine große Aufregung hervorrief. Wie durch den jüngsten Herausgeber der Summa theologica des hl. Antonin von Florenz die Laienwelt, so mußten

---

1) Ibid. III c. 4 p. 244—266.

2) In der Encyklika Vix pervenit bemerkt P. Benedikt XIV, er wisse wohl, mit welcher Weisheit und mit welchem Ernst die dem Ausgangspunkt des Streites benachbarten Theologen die Wahrheit vertheidigt hätten.

3) In dem Eloge de M. le marquis Sc. Maffei (von Bougainville) in der Histoire de l'académie des inscriptiones XXVII (1761) 228—241 wird nur ganz allgemein bemerkt, der dem Marchese in Freundschaft gewogene Papst Benedikt XIV habe sich verpflichtet gefühlt, die Wucherlehre desselben zu verurtheilen; er habe es aber gethan, ohne den Autor und das Buch zu nennen. Die Schrift sei auch nie auf den Index gekommen und die Freundschaft beider Männer nicht alterirt worden.

jetzt die Theologen aufgeschreckt werden. Ihre Wucherlehre war ja durch einen hochangesehenen Mann und hervorragenden Gelehrten als unbegründet und der Satz, der ihnen als durch und durch falsch, vielen sogar als häretisch erschienen war, daß nämlich das Zinsdarlehen erlaubt sei, als zweifellos gewiß dargestellt worden. Was dem ganzen Mittelalter und theilweise auch dem Alterthum als Wahrheit erschienen war, das sollte jetzt ein moderner Irrthum sein! Und von welcher Art waren die Beweise, die für diese These vorgebracht worden waren? Ist es richtig, daß im alten Testament kein Zinsverbot, sondern nur ein Wucherverbot enthalten sei, da doch namentlich Deut. 23, 19, wie aus dem Gegensatz Deut. 23, 20 erhellt, den Juden unter sich das Zinsnehmen deutlich genug ganz allgemein und unbedingt verboten wird [1])? Ist es wahr, daß die Väter nur den drückenden und den Armen abgepreßten Zins und nicht das Zinsnehmen überhaupt bekämpften, und wenn man dieses je noch zugeben könnte, wie läßt sich ein Gleiches von den Synoden, Päpsten und Theologen des Mittelalters behaupten? Sieht denn nicht jeder Unbefangene, sobald er nur einige Bekanntschaft mit ihnen gemacht hat, daß ihnen die Begriffe Zins und Wucher schlechthin identisch sind und daß ihnen die Lehre, die man ihnen jetzt imputiren wollte, völlig fremd ist [2])?

1) Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel 1869 S. 688, redet, ohne indessen weiter auf die Sache einzugehen, von einem „Erwerb durch Zinsen" und scheint hienach kein allgemeines Zinsverbot im alten Testament anzunehmen. Die meisten Gelehrten sind anderer Ansicht (vgl. Saalschütz, das Mosaische Recht, 2. A. 1853 S. 184, 278, 856 f.), und ich stimme diesen bei.

2) Ich kam bei der historischen Untersuchung der Frage, von

Sollten die Theologen unter diesen Umständen ihre Position sofort preisgeben oder hatten sie nicht vielmehr die Pflicht, den Angriff zurückzuweisen? Der Gegner hatte ja, wenn gleich im Eifer für eine vermeintlich gute Sache, sich wiederholt eine Sprache erlaubt, die einem Neuling in der Frage, als den er sich selbst bezeichnete, wohl kaum ansteht, und schien es sich doch um den Glauben zu handeln! Die Päpste und die allgemeinen Synoden des Mittelalters hatten die angefochtene Lehre wiederholt ausgesprochen, und eine Synode hatte für den Fall der hartnäckigen Behauptung der von dem Gegner vorgetragenen Lehre, daß nämlich das Zinsnehmen keine Sünde sei, auf die gegen die Häretiker bestehenden Strafen erkannt. Maffei erwartete selbst nicht, daß seine Schrift unerwidert bleibe, und er machte sich sogar auf injuriöse Angriffe gefaßt. In einen Streit sich einzulassen war er indessen nicht gesonnen, und so erklärte er zum voraus, er werde den Zahllosen, die gegen seine Abhandlung ihre Federn spitzen werden, nach seiner Gewohnheit nicht antworten. Was in der Frage zu sagen sei, das habe er schon gesagt, und wozu würde eine neue Entgegnung dienen? Injuriöse Angriffe zu erwidern halte er für ebenso schimpflich als sie zu machen, und er würde das für ein zu schlimmes Beispiel erachten, wenn es sich um Fragen der christlichen Moral handle [1]).

Die Controverse schien wichtig genug zu sein, daß

---

den Synoden des christlichen Alterthums abgesehen, durchweg zu dem entgegengesetzten Resultate, und meine Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes stellt sich somit gewissermassen als eine fortlaufende Kritik der Abhandlung Maffei's dar.

2) Dell' impiego del danaro p. 72.

sie auch durch den apostolischen Stuhl geprüft wurde, und man mußte sich in Rom hiezu noch besonders verpflichtet fühlen, da die Schrift Maffei's dem Oberhaupt der Kirche gewidmet worden war; denn wenn keinerlei Erklärung gegen sie erfolgte, so mußte es den Anschein gewinnen, als ob der Papst ihren für die Theologie so verfänglichen Inhalt selbst billigen würde. Benedikt XIV widmete nicht bloß selbst der Frage seine Aufmerksamkeit; er betraute mit ihrer Untersuchung auch einige durch ihre Kenntnisse in der Theologie und im kanonischen Recht hervorragende Cardinäle und Regularkleriker, darunter den Dominikaner Concina [1]), und der Auftrag, den er ihnen am 4. Juli 1745 ertheilte, ging näherhin dahin: sie sollten frei von aller parteilichen Zu- und Abneigung die ganze Frage ernstlich erwägen und ihre Ansichten niederschreiben. Ein Urtheil über den Vertrag, der zu der Controverse Anlaß gegeben hatte (d. i. ohne Zweifel das oben berührte Anlehen der Stadt Verona), wurde nicht verlangt, da mehrere hiezu erforderliche Dokumente fehlten. Es sollte vielmehr eine genaue Untersuchung über die Wucherlehre angestellt werden, der eine neuliche Publikation nicht geringen Schaden zu bringen scheine [2]). Der Befehl wurde befolgt und die Gutachten in zwei Congregationen (am 18. Juli und 1. August) in Gegenwart des Papstes vorgelesen. Sie lauteten einstimmig dahin [3]):

---

1) Cf. Concina, In epist. encycl. Benedicti XIV adv. usur. comm. (Romae 1746) p. III (interfuimus). Mastrofini, Le usure III c. 1 n. 474.

2) Encyklika Vix pervenit.

3) Ibid. Der Wortlaut der folgenden fünf Punkte steht auch

1. Die Wucherſünde, die im Mutuatarvertrag ihren Sitz habe, beruhe darin, daß jemand aus dem Mutuum ſelbſt, nach deſſen Natur nur ebenſoviel zurückgegeben werden dürfe als empfangen wurde, mehr erhalten wolle als er gegeben habe und ſo auf Grund des Darlehens ſelbſt einen Gewinn über das Capital hinaus beanſpruche. Jeder derartige über das Capital hinausgehende Gewinn ſei deßhalb unerlaubt und wucheriſch.

2. Die Sünde werde auch nicht etwa dadurch gehoben, daß jener Gewinn nicht exceſſiv, ſondern mäßig, nicht groß, ſondern klein ſei, oder daß der Empfänger des Darlehens nicht arm, ſondern reich ſei oder daß er das Darlehen nicht müßig liegen laſſe, ſondern zur Vergrößerung ſeines Vermögens durch Ankauf von neuen Grundſtücken oder durch Unternehmung einträglicher Geſchäfte nutzbringend anlege; denn das Mutuum (Darlehen) beruhe ſchlechterdings in dati atque redditi aequalitate und jeder Zins, der von irgend jemand auf Grund des Darlehens ſelbſt gefordert werde, ſei wucheriſch und unterliege der Reſtitutionspflicht.

3. Damit ſolle aber nicht beſtritten werden, daß mit dem Mutuum gewiſſe ihm ſelbſt nicht immanente Rechtstitel concurriren können, kraft deren ein Zins verlangt werden dürfe, oder daß das Geld mittelſt anderer Vertragsformen vielfach nutzbringend anzulegen ſei, ſei es daß Renten gekauft oder daß ein zuläſſiger und einträglicher Handel betrieben werde.

---

in dem Enchiridion symbolorum et definitionum etc. von Denzinger, ed. IV p. 362—364. Die ganze Encyklika findet ſich u. a. in der Theologia Moralis von Liguori ed. Haringer 1846 III 356—361.

4. Diese Verträge eröffnen dem Verkehr und selbst den gewinnbringenden Unternehmungen vielfache erlaubte Wege und ferne sei von den Christen der Gedanke, daß durch Zinsdarlehen und ähnliche Beeinträchtigung des Nächsten (per usuras aut similes alienas iniurias) lucrative Geschäfte blühen können, da nach dem Worte der Schrift die Gerechtigkeit ein Volk erhöhe, die Sünde aber die Völker ins Elend stürze (Sprüchw. 14, 34).

5. Die Annahme, daß mit dem Darlehen immer legitime Zinstitel concurriren oder daß es stets andere gerechte Vertragsformen gebe, kraft deren ein Gewinn zu fordern sei, so oft einem Andern Geld, Getreide und dgl. zum Gebrauch gegeben werde, sei falsch. Sie sei nicht bloß der hl. Schrift und der Lehre der Kirche über den Wucher, sondern auch dem gewöhnlichen Menschenverstand und der natürlichen Vernunft zuwider, da wir dem Nächsten in vielen Fällen mit einem reinen Darlehen beizuspringen verpflichtet seien.

So die Theologen und Benedikt XIV bestätigte ihre Erklärung in der Encyklika Vix pervenit vom 1. Nov. 1745, da sie beinahe einhellig durch fast alle Schriftsteller, die Lehrer der Theologie und des kanonischen Rechts, durch mehrere Stellen der hl. Schrift, durch die Decrete der Päpste und durch die Auktorität der Concilien und Väter gebilligt zu werden scheine. Da ihm überdieß die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht sowie ihre Gesinnungsgenossen und ihre Gegner bekannt waren, so übersandte er das bezügliche Schreiben sämmtlichen Bischöfen Italiens mit der Weisung, die hier enthaltene Lehre vorzutragen und darüber zu wachen, daß nicht in Wort und Schrift anders gelehrt werde. Wer hart-

näckig eine andere Lehre festhalte, den treffen die für den Fall des Ungehorsams gegen die päpstlichen Entscheidungen vorgesehenen Strafen. Ueber den Contract, fügte er bei, der diese Streitigkeiten hervorgerufen habe, wolle er nichts bestimmen und ebenso enthalte er sich einer Entscheidung über die unter den Theologen und Kanonisten controversen Verträge. Doch mögen die Bischöfe noch Folgendes beachten. Sie mögen dem christlichen Volke erstens die Sündhaftigkeit des Wuchers, bezw. des Zinsdarlehens recht eindringlich vorstellen. Diejenigen sodann, die sich über derartige Fragen selbst ein Urtheil zutrauen, mögen sich vor den Extremen hüten und nicht jeden aus dem Geld gezogenen Gewinn als unerlaubt und wucherisch verurtheilen, aber auch nicht jeden für erlaubt erklären. Bei etwaigen Controversen hüte man sich vor Beschimpfung der Vertreter der andern Ansicht und enthalte man sich, gegen diese selbst den Vorwurf zu erheben, daß sie eine Censur verdiene. Diejenigen drittens, welche ihr Capital gewinnbringend anlegen wollen, sollen sich über Vertragsform, Bedingungen und Zinsfuß vorher aussprechen, weil dadurch nicht bloß das Gewissen vor Scrupeln bewahrt, sondern auch der Vertrag vor dem Gerichte sicher gestellt werde. Endlich solle viertens dem thörichten Gerede derjenigen gesteuert werden, die behaupten, die Wucherfrage sei jetzt ein bloßer Wortstreit, da bei Gelddarlehen in der Regel doch ein Zins genommen werde. Diese Anschauung sei durchaus unrichtig, da die Verträge ihrer Natur nach völlig von einander verschieden seien, und zwischen einem erlaubten und unerlaubten Zins bestehe ein großer Unterschied.

Die Encyklika ist zwar ganz allgemein gehalten und

weder der Name Maffei's noch seine Schrift wird in ihr genannt. Aber schon ein aufmerksamer Blick auf das Referat, das ich oben von der Abhandlung gegeben, genügt, um zu erkennen, daß sie gegen diese gerichtet ist, und die Anschauung Maffei's über das Zinsdarlehen war somit als der „gesunden Lehre nicht entsprechend" abgewiesen und ihre hartnäckige Behauptung mit Strafen bedroht. Die Entscheidung des Papstes fiel im wesentlichen sehr milde aus und wie bereits bemerkt ward, wurde der Autor und seine Schrift gänzlich aus dem Spiele gelassen. Sie fiel auch sehr liberal aus, indem Benedict den Forderungen des Verkehrs soweit entgegenkam, als es auf dem theoretischen Standpunkt, den er einnahm, nur immer möglich war. Die Zinstitel und der Rentenkauf wurden ausdrücklich, der Societätsvertrag indirekt als sittlich unanfechtbar anerkannt, der für den Capitalverkehr so wichtige Contractus trinus wurde wenigstens tolerirt. Aber in der Hauptfrage, ob das Zinsdarlehen an sich zulässig oder an sich wucherisch sei, konnte der Bann noch nicht gelöst werden, der durch die mittelalterliche Scholastik ausgesprochen worden war, und jener Vertrag blieb darum in der Theologie noch eine Zeit lang verpönt. Die Frage war zwar sowohl durch Maffei als in der Encyklika Vix pervenit in der schärfsten Weise formulirt worden, und gegen den Zinsenbezug aus dem dort beschriebenen Darlehen läßt sich auch nicht ein vernünftiger Grund vorbringen; denn wir haben es hier im vollen Sinn des Wortes mit einem Produktivdarlehen zu thun und für dieses wurde die Erlaubtheit des Zinsnehmens von Maffei trotz der vielen Schwächen seiner Abhandlung siegreich dargethan. Aber die kirch-

lichen Auktoritäten ſchienen einſtimmig dagegen zu ſein; theilweiſe waren ſie es wirklich, indem die Concilien und Päpſte des Mittelalters das Zinsdarlehen unbedingt als wucheriſch verboten hatten, und ſo erfolgte eine negative Entſcheidung.

Was ſollte aber Maffei thun? Die Encyklika wurde ihm, ohne Zweifel von Benedikt XIV ſelbſt, ſofort zugeſandt und zu derſelben Zeit erging die Aufforderung an ihn, ſeine Anſicht über dieſelbe zu den Füßen Seiner Heiligkeit demüthig niederzulegen (ad umiliare a' suoi piedi i miei sentimenti intorna ad essa), d. h. wohl (denn anders ſind die Worte kaum zu verſtehen), ſich dem Urtheil zu unterwerfen [1]). Aber konnte er ſich im eigentlichen Sinn unterwerfen, ohne ſeine Anſicht zu widerrufen, und war ihm letzteres möglich? Dieſen und jenen Punkt mochte er zwar unſchwer aufgeben und mit dieſer Beſchränkung iſt vielleicht die Erklärung zu verſtehen, die er am Schluß ſeiner Abhandlung abgab. Aber konnte er auch das Ganze aufgeben? Die ſittliche Erlaubtheit des Zinſenbezuges aus dem Produktivdarlehen war ihm ja ſo zweifellos gewiß, wie es nur irgend etwas auf dem Gebiete der Moral ſein kann, und es handelte ſich überdieß nicht etwa um ein Geheimniß, deſſen Beurtheilung den Organen der Kirche vorbehalten wäre, ſondern um eine Frage, die ſich vollkommen mit dem Lichte der natürlichen Vernunft entſcheiden läßt und zu deren Beurtheilung jeder berufen iſt, der das Leben und den Verkehr der Menſchen kennt [2]). Wie es ſich aber

1) Dell' impiego del danaro p. IX.
2) Ibid. p. XXIX sq.

auch mit seinen Intentionen verhalten mag: thatsächlich widerrief er nicht. Er ließ vielmehr seine Abhandlung vermehrt mit der einschlägigen Encyklika und mit einem Briefe an den Papst sowie mit einem Auszug aus der Schrift Bröderſen's De usuris licitis et illicitis aufs neue erscheinen und in jenem Briefe bemühte er sich nachzuweisen, daß er keineswegs die verurtheilte Lehre vorgetragen, daß er vielmehr in seiner Abhandlung die Lehre der Encyklika anticipirt habe [1]). Ob er an die Möglichkeit des Unternehmens selbst glaubte? Das ist eine Frage, die man unter den obwaltenden Umständen wohl stellen darf, die aber schwerlich jemand wird beantworten können. Hier genügt es, zu constatiren, daß er wirklich das Unmögliche versuchte, und nachzuweisen, wie er dabei zu Werk ging.

Die Encyklika bietet, wie wir gesehen, zwei Seiten dar. Sie macht einerseits dem Verkehr ziemlich weite Concessionen; anderseits bezeichnet sie das Zinsdarlehen als wucherisch und nach beiden Seiten hin ließ sich an sie anknüpfen. In ersterer Beziehung konnte Maffei gewissermaßen eine Uebereinstimmung zwischen seiner und der päpstlichen Lehre nachweisen; in letzterer Beziehung bot ihm die in der Scholastik übliche und in der Encyklika eher gesteigerte als abgeschwächte Terminologie einen

---

1) Nachdem er auf den Schlußsatz seiner Schrift, auf die dort ausgesprochene Bereitwilligkeit hingewiesen, sich der Auktorität zu unterwerfen, fährt er fort: Ma con quanta consolazione non debbo ora ricevere questa venerabile Enciclica, mentre veggo, che a quanto in essa s' insegna, io nel mio Trattato quasi con anticipato ossequio, et con preventiva ubbidienza mi uniformai?

Anlaß, die incriminirte Theorie von ſich abzulehnen, und nach dieſer Seite hin verdient ſein Schreiben noch eine nähere Betrachtung.

Wie wir oben geſehen, wird von Benedikt XIV in der Verwerfung des Zinsdarlehens beſonders das Moment betont, daß hier ein Gewinn aus dem Darlehen ſelbſt oder allein aus dem Darlehen gezogen werde, und es wird damit auf die allenfalls mit dem Darlehen concurrirenden und ihm ſelbſt nicht immanenten Rechtstitel Rückſicht genommen, durch deren Vorhandenſein nach der Scholaſtik allein eine Zinsforderung legitimirt wird. Der Gedanke iſt daher näherhin: der Darlehenszins iſt wucheriſch, weil er oder ſoweit er nicht durch einen beſonderen Titel gerechtfertigt iſt. Jener Beiſatz findet ſich nun allerdings ſtreng genommen bei Maffei nicht. Er ließ ihn vielmehr weg, wie es jeder von ſelbſt thut, der gleich ihm an die Stelle der ſcholaſtiſchen Negation die Poſition treten läßt und das Zinsdarlehen an ſich nicht für unerlaubt, ſondern für erlaubt hält, und inſofern konnte er in dem Schreiben an den Papſt ſagen: die Worte, lucrum aliquod ipsius ratione mutui sibi deberi, und die Behauptung, es könne vi mutui und solius ratione mutui ein Zins gefordert werden, finden ſich in ſeinem Buche nicht, da er niemals geſagt habe, daß causa mutui ein Zins gefordert werden könne, weder ein großer noch ein kleiner, weder von Armen noch von Reichen; er habe das Mutuum vielmehr als unentgeltlichen Vertrag bezeichnet, wie es ja in Wahrheit eine Sache der Liebe und der Höflichkeit ſei und demgemäß nicht zu einer Quelle des Gewinnes gemacht werden dürfe; wo er in der Abhandlung vom Mutuum ſpreche,

führe er zwar verschiedene und entgegengesetzte Gründe an; aber er theile da nur die Behauptungen der Anhänger jener Ansicht mit und er habe niemals den Gewinn vertheidigt, der solius causa mutui bezogen werde; im Gegentheil habe er mehr als einmal erklärt, daß mit den Verträgen, kraft deren die guten Christen Zins fordern, entweder Gefahr (Rifico des Capitals) verbunden sei oder Nachtheil, den man erleide (damnum emergens), und Ersatz, der aus irgend einem Grund zu leisten (lucrum cessans), oder ein Kauf oder ein anderer ähnlicher Titel und Beweggrund [1]). Er konnte das sagen, sofern er jene Worte selbst nicht gebraucht hatte und sofern er in der That von den Zinstiteln gehandelt hatte. Allein nicht minder gewiß ist es anderseits, daß er die von Benedikt verworfene Lehre von der Erlaubtheit des Zinsdarlehens wirklich wenn auch mit etwas anderen Worten vorgetragen, und was die Zinstitel betrifft, so ließ er jetzt den oben (S. 32) in erster Linie angeführten weg und legte er den andern eine so umfassende Bedeutung bei, wie sie sie nach der Erklärung der Theologen schlechterdings nicht haben. Von einer Uebereinstimmung seiner Anschauung mit der Lehre der Encyklika kann daher in Wahrheit nicht die Rede sein. Im Gegentheil besteht hier der größte Gegensatz und Maffei verräth dieß durch jene Auslassung selbst. Der fragliche Titel, bezw. der ihm zu Grunde liegende Gedanke (denn einen Zins t i t e l machte erst Maffei daraus) bildet das Fundament seiner Anschauung und von seiner Anerkennung hängt überhaupt die Lösung der Zinsfrage ab. Der Papst wies ihn aber

1) Dell' impiego del danaro p. X—XII.

in Einklang mit der Lehre der Theologen ganz entschieden zurück (vgl. S. 39 Nr. 2) und sein jetziges Fehlen ist daher schwerlich etwa auf ein bloßes Uebersehen zurückzuführen. Wenn es sich aber so verhält, so fragen wir mit Recht nicht bloß, wie Maffei von seiner Anschauung sagen konnte, sie stimme vollkommen mit der Encyklika überein, sondern auch, wie man in Rom diese Behauptung stillschweigend hinnehmen mochte? Die bloße Existenz der Encytlika zeigte ja schon, daß die Aussage völlig unrichtig ist, und die Behauptung war keinwegs etwa geringfügig. Sie machte die Encyklika illusorisch, indem sie die hier verurtheilte Ansicht aufrecht hielt. Maffei zeigte durch die neue Ausgabe seiner Abhandlung noch überdieß, daß es ihm mit seiner Sache voller Ernst war, und daß auch noch andere ebenso dachten, beweist die Ausgabe seiner Schrift, welche im Jahr 1756 zu Bassano veranstaltet wurde [1]). Wie sollen wir also diese Erscheinung erklären? Es legt sich nahe, die große Schonung und Milde, die Rom bewies, zunächst mit den freundschaftlichen Beziehungen in Verbindung zu setzen, welche zwischen Benedikt XIV und Maffei bestanden, und sicherlich ist auch der Umstand in Anschlag zu bringen, daß der Papst die fragliche Schrift sich widmen ließ, da ein strengeres Einschreiten so nicht möglich war, ohne daß auch das Oberhaupt der Kirche und wäre es auch nur insofern mitbetroffen wurde, als es dem Autor ein ungerechtfertigtes Vertrauen bewiesen hatte. Aber alles dürfte damit kaum erklärt sein. Wenn die bisherige

1) Vgl. Hirsching, Historisch-litterarisches Handbuch IV. II (1799) 197.

Wucherlehre so zweifellos wahr und so enge mit dem Glauben verknüpft war, als man nach ihren Vertheidigern glauben sollte, so mußten derartige Momente zurücktreten und alles gethan werden, was zur Reinerhaltung der christlichen Lehre nothwendig war. Es scheint mir daher, daß man schließlich auch an höchster Stelle der mittelalterlichen Auffassung der Zinsfrage mit Mißtrauen begegnete und nicht mehr das Recht zu besitzen glaubte, die entgegengesetzte moderne Lehre mit Censuren zu verfolgen, wenn sie sich nur in bescheidener Weise geltend machte. Man fing somit an, zu der Frage wieder eine ähnliche Stelle einzunehmen wie im kirchlichen Alterthum, wo das Zinsnehmen zwar von allen uns näher bekannten Vätern als sündhaft mißbilligt, aber nur den Klerikern im eigentlichen Sinne verboten wurde.

Wenn aber der Papst den Autor nicht behelligte, obwohl ihm die zweite Auflage der Schrift noch mehr mißfallen mußte als die erste, so erhob sich dagegen der Dominikaner Concina, den wir als Mitglied der Commission bereits kennen gelernt, die Benedikt XIV zur Prüfung der Controverse bestellt hatte. Derselbe schrieb sofort nach dem Erscheinen der Encyklika einen Commentar zu derselben, in dem neben anderen Gelehrten auch Maffei bekämpft war, ohne indessen die Erlaubniß zu erhalten, das Werk in Rom drucken zu lassen. Als aber sein Gegner selbst seine Schrift in der ewigen Stadt neu erscheinen ließ, konnte die Presse auch seiner Arbeit nicht mehr vorenthalten werden. Er veröffentlichte sie im J. 1747 [1]),

1) Dieses Jahr bezeichnet sowohl Concina selbst (Theolog.

ſie ebenfalls wie ſein Gegner dem Oberhaupt der Kirche widmend, und die Wucherlehre, die uns hier entgegentritt, iſt, wie nicht anders zu erwarten, eine ganz andere, als ſie die Schrift Maffei's enthält, obwohl auch dieſe nach dem Briefe des Verfaſſers an Benedikt XIV mit der Encyklika in völliger Uebereinſtimmung ſtehen ſoll. Die Schonung, die man dem Marcheſe von Verona an höchſter Stelle erwieſen hatte, legte zwar auch ihm einige Rückſichten auf und er nennt insbeſondere ſeinen Namen in ſeiner ganzen Arbeit auch nicht ein einziges Mal, wiewohl er von der Schrift dell' impiego del danaro und ihrem Verfaſſer wiederholt ſpricht. Auf der andern Seite aber nahm er ſich das Recht, die Schrift mit dem ſtrengſten Maßſtab an der Encyklika zu meſſen, und daß er keine Uebereinſtimmung, ſondern einen großen Gegenſatz zwiſchen beiden Dokumenten fand, wird nach dem Bisherigen niemand verwundern. Er wies näherhin nach, daß hier der traditionellen Wucherlehre der Kirche

---

christ. lib. III de iust. et iure diss. III de mut. et usura. Praeloquium) als ſein Biograph Sandelli (Vita Concinae p. 119. Cf. Mastrofini, Le usure III c. 1 n. 474) als Jahr der Veröffentlichung. Wenn die Schrift ſelbſt das Jahr 1746 auf dem Titel hat, ſo iſt das wohl das Datum der Ausarbeitung und Vollendung des Werkes. Außer dem in epistolam encyclicam Benedicti XIV adversus usuram commentarius, quo illustrata doctrina catholica Nicolai Broedersen ac aliorum errores refelluntur veröffentlichte er gleichzeitig ſeine Diſſertationen gegen den Contractus trinus (Romae 1746) und ſeine Esposizione del dogma che la Chiesa Romana propone a credersi intorno l'usura (Neapel). Jene Arbeit hat aber für unſeren Gegenſtand keine beſondere Bedeutung. Dieſe war mir nicht zugänglich. Ich darf indeſſen annehmen, daß ſie gegenüber dem Commentar zur Encyklika nichts Weſentliches zur Sache bietet.

Ausdruck gegeben sei, während dort die Doktrin eines Calvin, Dumoulin, Bröderſen u. a. vorliege. Die Kirche habe stets jeden Darlehenszins für unerlaubt erklärt und ob derſelbe groß oder klein sei, ob er von Reichen oder Armen genommen werde, habe für die Frage an sich nichts zu bedeuten. Der Darlehenszins als solcher sei Wucher [1]). Die Unterſcheidung zwiſchen einem mäßigen und drückenden Zins sei erst neueren Ursprungs. Durch die Häretiker des sechszehnten Jahrhunderts sei sie aufgebracht worden und in der letzten Zeit sei sie leider auch in katholiſche Kreiſe gedrungen, nachdem sie zwei Jahrhunderte lang einstimmig von den Katholiken zurückgewieſen worden sei [2]). Die Lehre dieſer modernen Katholiken sei ganz dieſelbe wie die jener Häretiker und nur darin sei etwa ein Unterſchied zu erkennen, daß jene lucrum honestum heißen, was dieſe usura moderata nennen [3]). Es unterliege daher nicht dem geringſten Zweifel, daß die Lehre Maffei's häretiſch sei oder der Häreſie sehr nahe komme und zu den Irrlehren gehöre, die durch das Oberhaupt der Kirche verurtheilt worden seien. Denn die cenſurirten Irrthümer zielen alle darauf ab, den mäßigen und von Reichen bezogenen Zins für gerecht und ehrbar zu erklären. Das sei die ausdrückliche Lehre Dumoulin's, und Salmaſius, Bröderſen und andere, auch Maffei huldigen derſelben Doktrin. Etwaige Verſchiedenheiten seien von durchaus untergeordneter Bedeutung [4]). Daß des letzteren Anſchauung mit der En-

1) In epist. encycl. Bened. XIV comm. I c. 4.
2) Ibid. I c. 2.
3) Ibid. Epist. ad. Bened. p. III. Diss. I c. 7 §. 6.
4) Ibid. I c. 7 §. 3.

cyklika in unversöhnlichem Widerspruch stehe, zeige sich namentlich auch darin, daß, während diese mit ganz bestimmten Worten die Ansicht für falsch erkläre, es seien mit dem Mutuum immer legitime Zinstitel verbunden oder es seien stets andere Verträge vorhanden, mittelst deren man sein Geld ertragsfähig anlegen könne (s. S. 40 Nr. 5), er (Dell' impiego del danaro II c. 3) ebenso ausdrücklich das gerade Gegentheil behaupte [1]).

Concina war aber mit dem bloßen Nachweis, daß die Lehre Maffei's häretisch sei, noch nicht zufrieden, sondern er wollte noch etwas anderes erzielen.

Man wird kaum fehl gehen, wenn man annimmt, daß er für sich nicht bloß eine Zurückweisung der in Rede stehenden Irrthümer, sondern auch eine ausdrückliche Censurirung der Schrift seines Gegners wünschte. Er fügte sich indessen dem Beschluß des Collegiums, das über diese Frage zu entscheiden hatte, und da einige Eiferer mit dieser Schonung unzufrieden waren, so übernahm er sogar eine Vertheidigung des Verfahrens. Wie man, bemerkte er [2]), im Interesse einer raschen Erledigung des Streites und da mehrere hiezu erforderliche Documente fehlten, über die Verträge [3]), die zu der Controverse Anlaß gegeben, ein bestimmtes Urtheil nicht habe fällen wollen, so habe man sich auch einer Censur über die bezüglichen Bücher enthalten, da mehrere, nicht bloß eines, in Frage gekommen wären und da eine genaue

---

4) Ibid. II c. 5 §. 2.

1) Ibid. I c. 3 n. 5—6.

2) In der Encyklika ist ausdrücklich nur von einem Vertrag die Rede. Vgl. S. 38.

Prüfung derſelben eine zu lange Zeit in Anſpruch genommen hätte. Dazu komme, daß der Papſt lieber Milde als Strenge habe walten laſſen wollen, indem er ſich der Hoffnung hingegeben, die Autoren, unter denen einzelne ebenſowohl durch Gelehrſamkeit als durch Gelehrigkeit, Adel und Tugend hervorragen, werden ſeine Güte nicht mißbrauchen und ihre Irrthümer nach ſeiner Encyklika von ſelbſt verbeſſern. Dieſe Hoffnung war, wie wir geſehen, völlig getäuſcht worden. Maffei hatte nicht retraktirt. Er hatte ſogar in einem der Oeffentlichkeit übergebenen Briefe erklärt, ſeine Anſchauung ſei ganz dieſelbe wie die des Oberhauptes der Kirche, und da die Vorausſetzungen, von denen man bei dem ſchonenden Verfahren ausging, ſich ſo wenig bewährt hatten, ſo konnte man fragen, ob nicht nunmehr von der Strenge Gebrauch zu machen und ob eine Cenſur jetzt nicht geradezu nothwendig ſei, da ſonſt die Wirkung der Encyklika zum großen Theil vereitelt war. Concina bejahte die Frage, wie aus Folgendem erhellen wird.

Fürs erſte kommt hier in Betracht, daß er die Geneſis des Streites in ein völlig falſches Licht ſtellte. Während ſein Urſprung nach den obigen Ausführungen zweifellos in Italien ſelbſt zu ſuchen iſt, läßt er ihn von Holland importirt werden. Das Werk Bröderſen's de usuris licitis et illicitis (1743), bemerkte er, ſei nach Italien gedrungen und habe auch Katholiken für die Irrlehre von der Erlaubtheit der usura moderata gewonnen. Dadurch ſei eine heftige, mündliche und ſchriftliche, Controverſe entſtanden. Die Sache ſei nach Rom gelangt und Benedikt XIV habe ſie durch ſeine Encyklika ent-

ſchieden [1]). Ohne Zweifel wurde dieſe Darlegung durch das Beſtreben veranlaßt, die gegneriſche Lehre als einen bloßen Ausfluß der Häreſie darzuſtellen. Aus dieſem Grunde wurde der Urſprung des Streites in Italien bei Seite geſchoben und aus demſelben Grund wird an einem anderen Ort die Verſicherung Maffei's in Zweifel gezogen, er habe die einſchlägigen Schriften der akatholiſchen Autoren nicht geleſen [2]). Concina konnte nicht glauben, daß ein Katholik von ſelbſt zu der incriminirten Lehre komme, und er ſtellt ſeinen Gegner demgemäß bei jeder Gelegenheit als einen bloßen Nachtreter Bröderſen's, Dumoulin's und Calvin's dar, wie er ihn denn ebenſo häufig als den Verfaſſer der Schrift dell' impiego del danaro den italieniſchen Ueberſetzer des „ſchismatiſchen Pſeudo-Kanonikus von Utrecht" nennt. Das Ziel wird von ihm noch direkter verfolgt. Nachdem er den fraglichen vermeintlichen Zuſammenhang conſtatirt und bemerkt, Maffei habe das Werk Bröderſen's, ihm beiſtimmend, ins Italieniſche überſetzt, kommt er zu dem Schluß, die Schrift dell' impiego del danaro verdiene ſchon deßwegen eine ſtrenge Cenſur [3]), und zu dem gleichen Reſultat wie die Geſammtanſchauung des Autors führen ihn noch einige Aeußerungen desſelben. Die Behauptung, das allgemeine Zinsverbot ſei erſt in der zweiten Hälfte des Mittelalters aufgekommen und die alten Väter haben nur den übermäßigen Zins mißbilligt, oder, wie er die Sache mit ſeinen eigenen Worten wiedergibt, die römiſche

1) In epist. encycl. comment. I c. 2.
2) Ibid. I c. 12 n. 3.
1) Ibid. I c. 7 §. 6 n. 4.

Kirche habe bezüglich des Wucherdogma's ihre Lehre geändert, wird mit der Bemerkung registrirt: welche Censur schon aus diesem Grunde allein über das Werk zu verhängen sei, mögen die zuständigen Richter sehen [1]). Da Maffei die hl. Schrift in der Zinsfrage nicht nach dem Consensus der Väter auslegt, so wird ihm vorgehalten, daß er gegen eine ausdrückliche Vorschrift des Concils von Trient gehandelt habe, und da er bezüglich einiger Schriftstellen den Zweifel ausgesprochen, ob der Vulgatatext ganz richtig sei, da er von dem Urtext und dem Texte der Septuaginta abweiche, so wird der Vorwurf gegen ihn erhoben, er huldige bezüglich der hl. Schrift einer Art Pyrrhonismus und Skepticismus, und die Frage aufgeworfen: wenn eine solche Interpretation ohne Censur ausgehe, was man dann noch Sicheres und Festes aus der hl. Schrift erschließen könne [2])? Mit Bezug auf einen Satz im Dekret der Lateransynode unter Leo X über die Montes pietatis, daß nämlich zur Unterhaltung dieser Anstalten ein mäßiger Zins bezogen werden dürfe, wenn nur nichts ratione mutui gefordert werde, wird bemerkt: Quid ad haec Broedersen? Quid eiusdem Interpes Italus? Concilium illud generale est etc. [3]).

Die Blumenlese ließe sich leicht noch vermehren. Aber schon die angeführten Stellen zeigen zur Genüge, daß Concina in der That, wie er dieses zu wollen wiederholt erklärte, seinem Gegner so eng als möglich auf den

---

1) Ibid. I c. 7 §. 6 n. 10.
2) Ibid. I c. 8 §. 12.
3) Ibid. I c. 10 n. 3.

Leib rückte und nichts unversucht ließ, für seine Schrift eine Censur zu erwirken. Vielleicht wurde auch in dieser Absicht sein Commentar sammt den Dissertationen gegen den Contractus trinus im J. 1748 aufs neue aufgelegt. Aber alle seine Bemühungen waren vergeblich. Die Gründe, die Benedikt XIV schon vorher zur Milde bestimmten, behaupteten auch noch jetzt das Uebergewicht in ihm und die Schrift dell' impiego del danaro kam nie auf den Index. Was hätte aber wohl Concina gethan, wenn er geahnt hätte, daß dreiviertel Jahrhunderte später ein römischer Theologe die Hauptgedanken dieser Schrift sammt ihren großen historischen und exegetischen Fehlern unter großem Beifall der katholischen Welt erneuern und daß die Lehre, die er mit beinahe sämmtlichen Theologen seiner Zeit für Häresie erklärte, im 19. Jahrhundert in den theologischen Schulen die Oberhand gewinnen sollte?

Die Probleme der Einleitung bei den Vätern.

Von Prof. Dr. Schanz.

Die Geschichte der Einleitung in das N. T. bietet aus der alten und mittleren Zeit wenig von Bedeutung. Die Kirchenväter der ersten 4 Jahrhunderte kannten überhaupt diesen Begriff nicht und was unmittelbar nach ihrer Zeit in diesem Gebiet geschrieben worden ist, hat weniger den Charakter einer Einleitung, wie man sie seit Richard Simon zu bestimmen gewöhnt ist, als vielmehr den einer Anweisung für die Benützung und Auslegung der hl. Schrift. Dies gilt vollständig von den regulae VII ad investigandam et inveniendam s. scripturam des Tychonius, der doctrina christiana des hl. Augustinus, der εἰσαγωγὴ τῆς θείας γραφῆς des Hadrian († 450), dem liber formularum spiritualis intellegentiae und der instructio ad Salonium filium des Eucherius von Lyon († 454) u. a.; aber auch in den übrigen Schriften, welche sich den Einleitungsschriften mehr nähern, prävalirt das andere Moment. Zu diesen zählen: das Werk des Perser Paulus von Nisibis, von dem Junilius Afer (um 460) eine lateinische Uebersetzung

beſorgte unter dem Titel: de partibus legis divinae; die unter reichlicher Benützung ſeiner Vorgänger von Caſſiodor (565) verfaßte institutio divinarum literarum; die synopsis s. scripturae, welche den Werken des hl. Athanaſius beigegeben wird, aber ſicher aus ſpäterer Zeit ſtammt. Fragmentariſch handeln die Alexandriner Euthalius (um 450) und Kosmas Indikopleuſtes (um 540) in ſeiner topographia christiana lib. V. über unſern Gegenſtand. Allein ſo dürftig auch die Probleme der Einleitung im Alterthum behandelt worden ſind, ſo bilden doch die Zeugniſſe der Alten die Grundlage jeder Einleitung [1]), und wenn die Väter im allgemeinen der inneren Kritik weniger Aufmerkſamkeit geſchenkt haben, als heutzutage viele Kritiker [2]) wünſchen, ſo hat das Wenige um ſo mehr Bedeutung für uns, weil es aus einer Zeit ſtammt, welche mit den Entſtehungsverhältniſſen der hl. Schriften ganz nahe bekannt war, und von gelehrten und frommen Männer geſchrieben iſt, welche den heftigen Angriffen der Häretiker gegenüber den Beſitzſtand wahren und befeſtigen mußten. Dies gilt aber vor allem von

1) „Die Kritik des neuen Teſtaments darf nun einmal, wenn ſie auch mit Nothwendigkeit dahin gewieſen iſt, das Selbſtzeugniß der Schriften über ihren Urſprung durch die Analyſe derſelben zu ermitteln, daneben die äußeren Zeugniſſe nicht aus den Augen laſſen". Ritſchl, Theol. Jahrb. 1851 S. 536. Auch Holtzmann muß die „traditionellen Vorausſetzungen" doch aufnehmen, wenn er ſie auch durch die Reſultate der inneren Kritik revidiren und corrigiren will (Die ſynoptiſchen Evangelien. 1863 S. 359).

2) Bleek (Einleitung in das N. T. 3. A. 1875 S. 10) unterſchätzt übrigens mit den meiſten Proteſtanten die kritiſchen Leiſtungen der Väter. Auch bei übereinſtimmender äußerer Bezeugung ſuchten ſie der inneren Kritik zu genügen.

der Zeit, in welcher die Einleitungsfragen noch nicht ex professo behandelt wurden, weßhalb ich mich auch im Folgenden auf diese beschränken werde. Die späteren Schriftsteller haben ohnehin mehr oder weniger sich auf eine Sammlung des älteren Materials beschränkt.

Die neutestamentliche Einleitung beschäftigt sich als eine theologische Disciplin mit den hl. Schriften des N. T. Da aber diese im Laufe der Zeit verschiedenen Angriffen ausgesetzt waren und noch sind, so hat die Einleitung vor allem eine apologetische Aufgabe zu erfüllen. An diese schließt sich die historische Aufgabe an, welche die Entstehung und Erhaltung der hl. Bücher zu ihrem Gegenstand hat. Das apologetische Pensum zerfällt der Natur der Sache nach wieder in 2 Theile, insofern die Gründe gegen die Echtheit und Authenticität aus dem Mangel äußerer Beglaubigung abgeleitet oder aus dem Inhalt der Schriften selbst entnommen werden können. Sämmtliche Punkte finden wir auch bei den Vätern besprochen, wenn auch das Material erst aus den verschiedenen Schriften zusammengesucht werden muß. Abgesehen von den mehr vereinzelten Bemerkungen der älteren Väter über die Entstehung und Erhaltung einzelner Schriften bieten vor allem die argumenta (*ὑποθέσεις, προοίμια, προθεωρίαι*, prologi, praefationes), welche die Exegeten seit Origenes, dem Vater der grammatisch-historischen Exegese, ihren Commentaren vorauszuschicken pflegten, reichlichen Stoff für unsere Fragen. Dazu kommen die Abschnitte der historischen Werke, welche den jeweiligen Thatbestand des Kanons in den einzelnen Schulen und Kirchen verzeichnet haben und endlich die Commentare selbst, welche nicht nur manche historische oder kritische

Bemerkung enthalten, sondern über die Methode der inneren Kritik oft allein Aufschluß ertheilen.

Ueber die Grundsätze, von denen sich die Väter (beziehungsweise die Kirche) bei der Frage über die Echtheit der hl. Schriften, dieser Prinzipalfrage der Einleitung, leiten ließen, habe ich mich in der Einleitung in das N. T. von Aberle [1]) hinlänglich ausgesprochen. Die Tradition war und mußte das entscheidende Moment sein, denn auch bei Profanschriften ist der Name des Autors durch die Ueberlieferung auf uns gekommen [2]). Die weitere kritische Arbeit, welche sich auf den Inhalt bezieht, hatte das durch die Tradition gesicherte Resultat nicht erst zu verificiren, sondern die Angriffe der Gegner

1) Freiburg 1877 S. 268—273.

2) Diese Vergleichung stellt schon der hl. Augustin an, indem er dem Manichäer Faustus, welcher die Authentie der Evangelien leugnete, bemerkt: Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Varronis, aliorumque eiusmodi auctorum libros, unde noverunt homines quod ipsorum sint, nisi eadem tempore succedentium contestatione continua? Multi multa de literis ecclesiasticis conscripserunt, non quidem auctoritate canonica, sed aliquo adiuvandi studio sive discendi. Unde constat quid cuius sit, nisi quia his temporibus quibus ea quisque scripsit, quibus potuit insinuavit atque edidit, et inde in alios atque continuata notitia latiusque firmata ad posteros, etiam usque ad nostra tempora pervenerunt (contr. Faust. Man. XXXIII, 6). „Es ist hier (sc. bei Schleiermacher) wenigstens ein Anknüpfungspunkt für eine Frage, welche in dem allgemeinen Theile erörtert und geschichtlich begründet zu werden verdiente, die Frage, was das leitende und normirende Princip bei der allmählichen Constituirung des Kanons war, daß gerade nur diese und keine andern Schriften für kanonisch gehalten und in den Kanon aufgenommen wurden, worauf aber die richtige Antwort nur vom Begriff der katholischen Kirche gegeben werden kann". Theol. Jhb. 1851 S. 223 f.

zu pariren und, wenn man so sagen will, den Glauben mit dem Wissen zu vermitteln. Nur wenn die Ueberlieferung nicht ganz sicher oder in verschiedenen Gegenden widersprechend lautete, wurden auch die kritischen Gründe zur Sicherung des Resultates selbst beigezogen. Das erste, allerdings auch gelungene und nach den Fragmenten zu urtheilen mustergiltige Beispiel für die Anwendung der innern Kritik zur Entscheidung der Frage nach der Echtheit bietet Dionysius von Alexandrien [1]) († 264), welcher aus dem Stil der Apokalypse nachzuweisen suchte, daß sie nicht vom Apostel Johannes verfaßt sein könne, ohne jedoch ihren Charakter als heilige Schrift angreifen zu wollen. Es ist aber bemerkenswerth, daß schon bei diesem ersten von der Kritik oft gepriesenen kritischen Versuch, die Veranlassung von außen gekommen ist und ebenso der Zweck nicht ein kritisches Bedürfniß befriedigen sollte. Die chiliastischen Aufstellungen des ägyptischen Bischofes Nepos schienen in der Apokalypse eine Grundlage zu haben, weßhalb die Differenz ihres Stiles mit dem der übrigen johanneischen Schriften ein Mittel zur Entziehung derselben bieten mußte. Ein weiteres Beispiel liefert der Hebräerbrief. Es blieb den Alten nicht verborgen, daß in demselben nicht nur der in den paulinischen Briefen gebräuchliche Eingang fehlt, sondern auch der Stil von dem in den andern Briefen beträchtlich abweicht. Deßhalb haben viele die durch die Adresse nahe gelegte Vermuthung einer hebräischen Abfassung so gerne acceptirt. Schon Clemens von Alexandrien huldigt ihr und findet durch die Annahme eines

1) Cf. Eusebius h. e. VII, 24 sq.

andern Ueberſetzers das Problem gelöst [1]). Origenes hält zwar die Gedanken für pauliniſch, ſchreibt aber den Stil einem Referenten des von Paulus Geſagten zu. Doch wagt er es nicht, ihn dem Paulus abzuſprechen, weil die Zeugniſſe der Alten ihn nicht umſonſt dem Apoſtel beigelegt haben [2]). Hieronymus führt wohl die »dissonantiam stili sermonisque« an, entſcheidet ſich aber doch ebenſo wie Auguſtinus [3]) in Folge der äußeren Zeugniſſe für die Echtheit, indem er gleichfalls den Stil dem Ueberſetzer (Clemens), in deſſen Brief man demſelben Stil begegne, zu gut hält [4]). Theodoret vertheidigt die Echtheit des Briefes gegen die Arianer mit Berufung auf den allgemeinen Gebrauch desſelben in der Kirche, indem er auf das Zeugniß des Euſebius und deſſen Gewährsmänner verweist. Aber er bemerkt auch gegen ihre Einwendungen, daß die Sätze und Sentenzen mit denen in den andern Paulinen übereinſtimmen und das Weglaſſen des Namens dem Heidenapoſtel nicht zum Vorwurf gemacht werden kann [5]).

Bei den 4 katholiſchen Briefen, welche lang als *ἀμφιβαλλομέναι* galten (2. und 3. des Johannes, Judas-

1) Er vermuthet den Lucas „*ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων.*" Euſeb. h. e. VI. 14, 4.

2) Euſeb. h. e. VI, 25, 13.

3) De civit. Dei XVI, 22. Expos. inch. in epist. ad Rom. n. 11.

4) De vir. ill. c. 5 und c. 15: Quae (epistola Clementis) mihi videtur characteri epistolae, quae Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est.

5) Argumentum in ep. ad Hebr.

und 2. Petrusbrief), lassen sich zwar verschiedene Gründe äußerer Natur geltend machen, aber dennoch ist auch bei diesen die innere Kritik nicht ohne Einfluß gewesen. Wenigstens macht Hieronymus wiederholt auf den Unterschied des Stiles im 1. und 2. Petrusbrief aufmerksam [1]), nimmt aber den 2. trotzdem als echt an, indem er die Verschiedenheit auf Rechnung des Dolmetschers setzt [2]). Damit hängt das Urtheil über den Judasbrief zusammen, der ja fast ganz in den 2. Petrusbrief aufgenommen worden ist. Origenes citirt ihn ohne weiteres [3]) und findet ihn voll von kräftigen Reden [4]), doch verschweigt er auch seine Bedenken gegen denselben nicht [5]). Hieronymus registrirt wie überall auch die gegentheilige Ansicht und berichtet, daß viele Kritiker an seinem Inhalt Anstoß genommen haben [6]), wogegen freilich schon Tertullian den Schluß gerade umkehrte und im Citat aus dem

1) De vir. ill. c. 1: quarum (epistolarum) secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. Ad Hedib. qu. 11: Denique et duae epistolae quae feruntur Petri, stilo inter se discrepant, structuraque verborum.

2) Ad Hedib. 11: Ex quo intellegimus, pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus. Nach Reuß (Geschichte der hl. Schrift 5. A. 1874 S. 276) ist der 2. Petrusbrief „das einzige Beispiel von einem entschiedenen Mißgriffe der Kirche bei ihrer endlichen Wahl". Die Bedenken waren aber den Vätern wohl bekannt, folglich muß die äußere Beglaubigung doch stärker gewesen sein als die uns erhaltenen Nachrichten ausweisen.

3) Comment. in Matth. ad 18, 10.

4) c. l. *Πεπληρωμένην τῶ τῆς οὐρανίου χάριτος ἐρρωμένων λόγων.*

5) l. c. ad 17, 30.

6) De vir. ill. c. 4: Et quia de Enocho, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reicitur, tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit, et inter s. scripturas computatur.

Buche Henoch einen Beweis für die Echtheit dieses Briefes fand [1]). Ist also die Kritik der Kirchenväter weniger radical als die des 19. Jahrhunderts, so sehen wir doch, daß dieselben gegen die kritischen Bedenken weder blind noch gleichgiltig waren. Sie betrachteten es als Aufgabe des Exegeten, auch die innere Wahrheit der hl. Schrift zu vertheidigen und dem gläubigen Gemüth zu vermitteln. Als Kriterium für die endgiltige Entscheidung über Echtheit und Unechtheit konnten sie natürlich die Kritik nicht gelten lassen, da ihnen die kirchliche Auctorität höher stand und die nothwendigen Differenzen der Kritiker nicht unbekannt waren.

Aber auch ein anderes kritisches Problem, das von der katholischen Einleitungswissenschaft nur wenig berücksichtigt zu werden pflegt, aber das Lebenselement der negativen Kritik bildet, ist von den Vätern richtig gewürdigt und vielfach behandelt, wenn auch nicht gelöst worden, denn eine allgemein anerkannte Lösung hat es bis heute nicht gefunden. Werden die hl. Schriften als göttlich inspirirte Schriften angenommen, so muß ihr Inhalt von jedem Irrthum frei sein. Dieser kann zum Theil gar nicht nach seiner Richtigkeit untersucht werden, weil eine Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten nicht mit dem Maßstab der menschlichen Vernunft gemessen werden kann. Die Vernunft gibt bloß ein negatives Kriterium, indem sie durch speculative Entwicklung zeigt, daß die Wahrheiten der hl. Schrift der Vernunftwahrheit nicht widersprechen, sondern vielmehr in derselben die natürlichen Voraussetzungen haben. Anders verhält

1) De hab. mul. c. 3.

es sich dagegen mit denjenigen Angaben der hl. Bücher, welche in profanen Schriften Parallelen haben oder in verschiedenen Schriften des N. T. berichtet werden. So behandeln die 4 Evangelien zum Theil dieselben Reden und Thaten des Herrn, so verbreiten sich die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte über dieselben Ereignisse aus dem Leben des Apostel Paulus. Da nun nicht bloß die formelle Behandlung verschieden ist, sondern auch sachliche Differenzen vorhanden sind, so ist es die Aufgabe der Einleitungswissenschaft und der Exegese überhaupt, für die Uebereinstimmung und Abweichung eine annehmbare Erklärung zu suchen. Die Väter wurden bald veranlaßt, dieses Problem in Angriff zu nehmen. Denn die Gegner des Christenthums und die Häretiker versäumten nicht, die Gegensätze hervorzuheben und möglichst zu verschärfen. Schon Origenes wurde gezwungen, diesen Punkt ernstlich ins Auge zu fassen. Denn der Vorwurf, den Celsus seinen Juden den Christen machen läßt, daß sie wie aus Trunkenheit dazukommend, Hand an sich selbst zu legen, die erste Schrift des Evangeliums dreifach, vierfach und vielfach umarbeiteten und veränderten [1]), kann nicht bloß auf die Apokryphen bezogen werden, welche von Christen verfaßt wurden, da die Gegenschrift des Origenes selbst zeigt, daß gerade die vermeintlichen Widersprüche und Ungereimtheiten in den hl. Büchern eine Hauptfundgrube für die Angriffe der Gegner bildeten. Origenes widmet denn auch in seinen Commentaren, namentlich in dem zum Johannesevan-

1) Origen. contr. Cels. II, 27 cf. Aberle Einleitung S. 289 Anm. 2 und S. 292 Anm. 1.

gelium der Harmoniſtik große Aufmerkſamkeit. Er führt nicht nur, wie frühere Väter [1]) die Anſprüche der Evangeliſten der Reihe nach an, um daraus eine Art Evangelienharmonie zu bilden, ſondern geht ernſtlich auf die Schwierigkeit ein, wenn auch zugegeben werden muß, daß ſeine ultima ratio, die Flucht in das myſtiſche Gebiet, nicht eine Löſung, ſondern eine Umgehung der Schwierigkeit iſt. Ueber die Nothwendigkeit ſolcher Unterſuchungen ſpricht er ſich wiederholt ſehr entſchieden aus. Zu Johannes 1, 25 erklärt er, daß es nur durch die Zuſammenſtellung ähnlicher oder gleicher Stellen aus den Evangelien möglich ſei, ein Bild von dem Gang der hl. Geſchichte zu erhalten, weßhalb er dieſes Verfahren ſtets einhalten werde [2]), ein Verſprechen, welches er in

---

1) Die 4 Evangelien galten als das eine viergeſtaltige Evangelium, als vier Ströme derſelben Quelle, weßhalb man häufig ihre Ausſprüche und Erzählungen ohne Beachtung des Zuſammenhangs zuſammenſtellte. Doch mußte dieſes Verfahren nothwendig zur Harmoniſtik führen. Vgl. z. B. was Semiſch über Juſtins Evangeliencitate urtheilt: „Entſprechend dem Standpunkt vorwaltend apologetiſcher Nutzanwendung war es, daß an verſchiedenen Orten verſchiedene Züge einer und derſelben Geſchichtsreihe hervorgehoben ſind, die dann meiſt zur gegenſeitigen Ergänzung dienen, oder Ueberlieferungen mehrer Evangeliſten, am gewöhnlichſten des Matthäus und Lucas in ein Bild verſchlungen, ſo daß dieſelben bisweilen den Anſchein einer beabſichtigten Harmoniſtik geben". Denkwürdigkeiten des M. Juſtin 1848 S. 281.

2) *Ἐπεὶ δὲ ἀναγκαῖον ἡμῖν φαίνεται προστιθέναι τὰς ὁμοίας τῶν εὐαγγελίων λέξεις τοῖς ἐν χερσὶ ῥητοῖς, καὶ τοῦτο καθ' ἕκαστον μέχρι τέλους ποιεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ μὲν σύγκρουσιν δοκοῦντα ἀποδείκνυσθαι σύμφωνα, τὰ δ' ὅμως ὡς ἔχοντα ἕκαστον κατ' ἰδίαν σαφηνίζεσθαι· φέρε τοῦτο καὶ ἐνταῦθα ποιήσωμεν* (Opp. ed. Huetius II. p. 117): *Μὴ ὑπολάβῃς δὲ ἡμᾶς καὶ ἀκαίρως τὰ ὑπὸ τῶν ἑτέρων εὐαγγελίων παρατεθεῖσθαι τὰ ἐκ τῶν ἀπεσταλ-*

der That getreulich hält. Aber die ähnlichen Stellen bieten immer manches Unähnliches, was sich gleich bei der Vergleichung von Joh. 1, 23 mit Marc. 1, 1 f. und Matth. 3, 7 ff. herausstellt. Marcus hat zwei Prophezien, die an zwei Orten von zwei Propheten gegeben wurden, in eine zusammengezogen. Matthäus hat die Frage der Pharisäer verschwiegen und führt diese als zur Taufe Kommende ein; Marcus sagt gar nichts von den Vorwürfen gegen die Pharisäer und Sadducäer, Lucas läßt dieselben an die Menge richten. Nachdem Origenes diese Differenzen weitläufig auseinandergesetzt hat, verbindet er die synoptische Darstellung über den Täufer mit der johanneischen so, daß er eine zeitliche Abfolge herzustellen sucht. Die Pharisäer schickten zuerst Gesandte an Johannes ihn zu fragen, dann kamen sie selbst, sich taufen zu lassen und hörten die Strafpredigt (Matth.), von welcher die an das Volk gehaltene (Luc.) verschieden ist. Auch sonst trennt er nach Ort und Zeit [1]) und wo dies ihm unmöglich erscheint flüchtet er zu der mystischen Erklärung, wie z. B. zu Joh. 2, 12 ff. [2]).

μένων · · εἰ γὰρ καλῶς ἐφηρμόσαμεν τὴν τῶν Φαρισαίων πεῦσιν, ἀναγεγραμμένην παρὰ τῷ μαθητῇ Ἰωάννῃ, τῷ βαπτισμῷ αὐτῶν παρὰ τῷ Ματθαίῳ κειμένῳ, ἀκόλουθον ἦν ἐξετάσαι τὰ κατὰ τοὺς τόπους καὶ παραθέσθαι τὰ εὑρεθέντα (p. 118 cf. p. 123).

1) *Καὶ ἀκόλουθόν γε μηδενὸς σφαλλομένου τῶν εὐαγγελιστῶν, μηδὲ ψευδομένου ὡς εἴποιεν ἂν οἱ πιστεύοντες ἀμφότερα καὶ διαφόρους καιροὺς εὑρηκέναι τὸν βαπτιστὴν καθ' ἕτερον καὶ ἕτερον νοῦν κινούμενον· οὐ γὰρ περὶ τῶν αὐτῶν, ὥς οἵονταί τινες οἱ ἀπομνημονεύοντες διαφόρας ἠνέχθησαν μὴ ἀκριβοῦντες τῇ μνήμῃ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἢ γεγενημένων* (p. 123).

2) *Τὰ περὶ τούτων ἀλήθειαν ἀποκεῖσθαι ἐν τοῖς νοητοῖς, μὴ λυομένης τῆς διαφωνίας ἀφεῖσθαι τῆς περὶ τῶν εὐαγγελίων πίστεως, ὡς οὐκ ἀληθῶν οὐδὲ θειοτέρων πνεύματι γεγραμμένων* (p. 151).

Daraus entwickelt er ſogar einen allgemeinen Grundſatz für derartige Erklärungen, indem er die Erreichung myſtiſcher Zwecke ſchon in die Abſicht des Schriftſtellers legt, ſo daß man bei ihm nach dieſer Seite von der Annahme einer Zweckbeziehung ſprechen kann, welche auf die Darſtellung einen Einfluß ausübte: Geht er doch ſo weit, daß er zur Erreichung des myſtiſchen Zweckes eine formelle Unwahrheit angewandt ſein läßt [1]). Im Commentar zum Matthäusev. verweist er in Betreff der harmoniſtiſchen Verſuche auf ſeinen Commentar zum Johannesev. [2]). Ich berühre hier nur einen, auch von der neueren Kritik viel beſprochenen Gegenſtand, die Heilung

---

1) *Καὶ ἐπὶ ἄλλων δὲ πλειόνων εἴ τις ἐπιμελῶς ἐξετάζοι τὰ εὐαγγέλια περὶ τῆς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀσυμφωνίας, ἣν τινα καθ' ἕκαστον πειρασόμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν παραστῆσαι, σκοτοδινίασας ἤτοι ἀποστήσεται τοῦ κυροῦν ὡς ἀληθῶς τὰ εὐαγγέλια, καὶ ἀποκληρωτικῶς ἑνὶ αὐτῶν προσθήσεται, μὴ τολμῶν πάντη ἀθετεῖν τὴν περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν πίστιν, ἢ προσίεμενος τὰ τέσσαρα εἶναι ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν* p. 151 sq. *Οὕτω νοητέον καὶ ἐπὶ τῶν τεσσάρων ἔχειν εὐαγγελιστῶν, καταχρησαμένων μὲν πολλοῖς τῶν κατὰ τὸ τεράσιον καὶ παραδοξότατον τῆς δυνάμεως Ἰησοῦ πεπραγμένοις καὶ εἰρημένοις, ἔσθ' ὅπου καὶ προσυφανάντων τῇ γραφῇ μετὰ λέξεως ὡς περὶ αἰσθητῶν τὸ καθαρῶς νοητῶς αὐτοῖς τετρανωμένον· οὐ καταγινώσκω δήπου καὶ τό, ὡς κατὰ τὴν ἱστορίαν, ἑτέρως γενόμενον, πρὸς τὸ χρήσιμον τούτων μυστικοῦ σκοποῦ μετατιθέναι πῶς αὐτούς, ὥστε εἰπεῖν τὸ ἐν τόπῳ γενόμενον, ὡς ἐν ἑτέρῳ, ἢ τὸ ἐν τῷδε τῷ καιρῷ, ὡς ἐν ἄλλῳ, καὶ τὸ οὕτως εἰ ἐπαγγελλόμενον μετά τινος παραλλαγῆς αὐτοὺς πεποιηκέναι· προέκειτο γὰρ αὐτοῖς ὅπου μὲν ἐνεχώρει ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς· ὅπου μὴ ἐνεδέχετο ἀμφοτέρως προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ· σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ ὡς ἂν εἴποι τις ψεύδει* (p. 153 cf. p. 180).

2) Vrgl. z. B. zu Matth. 20, 25 ff. 21, 12 ff.

der (des) Blinden in Jericho. Die verschiedene Darstellung dieses Wunders bei den Synoptikern läßt ihm die Annahme der Identität geradezu unmöglich erscheinen [1]). In der That hat Origenes die Schwierigkeiten, welche die strenge Inspirationstheorie in solchen Differenzen findet, vollauf gewürdigt und auch den einzigen von diesem Standpunkte aus möglichen Weg eingeschlagen. Daß aber das Ziel auf demselben nicht erreicht wird, haben auch schon die Väter gesehen und daher annehmbarere Lösungen versucht, welche aber schließlich den ganzen Darstellungscharakter der einzelnen Evangelien aus den individuellen Verhältnissen zu erklären zwingen. Origenes nimmt hiezu auch einigemal einen Anlauf, indem er den Standpunkt und Zweck des Referenten in Betracht zieht und die Evangelisten manches absichtlich übergehen läßt, um die Leser zum Nachdenken zu veranlassen [2]), oder indem er geradezu auffordert, den Zweck des Schriftstellers als etwas für das Verständniß Nothwendiges im Auge zu behalten [3]).

Ein späterer Alexandriner geht näher auf diese

---

1) Zu Mt. 20, 29 ff: *Εἴπερ γὰρ ἀκριβῶς πιστεύομεν ἀναγεγράφθαι, συνεργοῦντος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὰ εὐαγγέλια, καὶ μὴ ἐσφάλησαν ἐν τῷ ἀπομνημονεύειν οἱ γράψαντες αὐτά, δηλονότι ἐπεὶ μὴ δυνατὸν ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἐπιδημίᾳ ἀληθὲς εἶναι δύο τυφλοὺς τεθεραπεῦσθαι ἢ ἕνα, ἑτέρα μέν τις ἐκδημία δεδήλωται ὑπὸ τοῦ Ματθαίου, ἑτέρα δὲ ὑπὸ τοῦ Μάρκου, ἤδη δὲ καὶ ἄλλη ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ.*

2) Zu Matth. 19, 13.

3) *Ἄξιόν ἐστι μάλιστα ἐπὶ τῶν τοιούτων τοῦ εὐαγγελίου ῥητῶν ἐπιστῆσαι τῷ βουλεύματι τῶν ἀναγραφόντων καὶ τῇ προαιρέσει αὐτῶν, τί σκοποῦντες ἀνέγραψαν πρὸς τοῖς τερασίοις καὶ παραδόξοις τῶν ὑπὸ τοῦ σωτῆρος γεγενημένων καὶ τὰ μηδὲν ἐμφαίνοντα τοιοῦτον* (zu Matth. 21, 1 ff. vrgl. cont. Cels. 1, 42).

Punkte ein und wenn er sich auch vielfach mit den einfachen Versuchen der früheſten Väter berührt, ſo hat er doch den allein richtigen Weg angezeigt. Cyrill von Alex. beginnt das erſte Buch ſeines Commentars zum Johannesev., deſſen Vorrede nur eine Entſchuldigung für das Unternehmen enthält, mit einer allgemeinen Bemerkung über den Zweck der Evangeliſten und ihr gegenſeitiges Verhältniß. Er bemerkt, daß dieſelben von Gott belehrt auf der hohen Warte mit ausgezeichneter Rundſchau geſtanden ſeien und die Bedürfniſſe der Gläubigen gekannt haben. Um dieſen zu genügen haben ſie was nach ihrer Anſicht gut und nützlich war niedergeſchrieben [1]). Daher kommt es, daß die Evangeliſten, obwohl alle nach Matth. 10, 20 Gottes Wort reden und dasſelbe Ziel der göttlichen Offenbarung verfolgen, eine verſchiedene Form gewählt haben und Leuten gleichen, welche zwar in derſelben Stadt zuſammenkommen, aber nicht auf derſelben Straße marſchiren müſſen [2]). In den Commentaren ſelbſt iſt aber dieſer Grundſatz mehr vorausgeſetzt als durchgeführt.

---

1) *Ἀκριβὴς ὄντως καὶ θεοδίδακτος τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν ἡ διάνοια, καθάπερ ἀπό τινος γηλόφου καὶ περιωπῆς τῆς ἐν τῷ δύνασθαι θεωρεῖν μεγαλειότητος, πανταχόθεν τὸ τοῖς ἀκροωμένοις περιαθροῦσα χρήσιμον . . . ὅπερ ἂν οἴηται λυσιτελὲς τοῖς τὸν ἀληθῆ τῶν θείων δογμάτων διψῶσι λόγον καὶ μετὰ προαιρέσεως ἀγαθῆς τὴν ἐγκεκρυμμένην ταῖς θείαις γραφαῖς ἐρευνῶσι διάνοιαν.*

2) *Σύνδρομοι γὰρ ἀλλήλοις εἰσὶ περὶ τὴν τῶν θείων δογμάτων ἐξήγησιν, καὶ πρὸς ἕνα καθάπερ ἀπὸ νύσσης ἀφέντες ἱπποδρομοῦσι σκοπόν· διάφορον δέ πως αὐτοῖς ἐξυφαίνεται τοῦ λόγου τὸ σχῆμα· καί μοι δοκοῦσι προσεοικέναι τισίν, οἷς εἰς μίαν μὲν συνενεχθῆναι πόλιν τὸ σύνταγμα, τό γε μὴν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς λεωφόρου βαδίζειν οὐ πάντως συνδοκοῦν.*

Wie in allen exegetischen Fragen nimmt der hl. Chrysostomus auch in der Behandlung der Harmonistik eine hervorragende Stelle ein. Sein grundlegendes Argument zum Commentar in das Matthäusev. könnte man fast als eine kleine Einleitung in die Evangelien bezeichnen. Man merkt es dieser Homilie [1]) an, daß die Differenzen der Evangelien zu vielen Controversen Veranlassung gaben und Chrysostomus alle Mühe aufwendete, eine feste Basis für die Erklärung derselben zu gewinnen. Er stellt dies auch in der Einleitung als eine Aufgabe hin, die er sein ganzes Werk hindurch zu lösen bemüht sein werde [2]). Im allgemeinen ist er geneigt, die Verschiedenheiten als zufällige formelle Differenzen anzusehen, wie solche jedem Schriftsteller, der mit andern ein gleiches Thema behandelt, begegnen, ohne daß man aus der verschiedenen Darstellung auf Widersprüche schließen darf [3]). Ja er erkennt in diesen formellen Abweichungen sogar eine Bürgschaft für die Wahrheit des Inhalts. Denn, sagt er, hätten die Evangelisten auch äußerlich in allem miteinander übereingestimmt, so hätte man ihnen eine Verabredung vorgeworfen und keinen Glauben geschenkt [4]).

---

1) Homil. I. in Matth.

2) *Ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραψεν οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι· ὅτε δὲ οὐδὲ κατ' ἀλλήλων ἔστησαν, τοῦτο διὰ πάσης τῆς πραγματείας πειρασόμεθα ἀποδεῖξαι· σὺ δὲ ταὐτὸν ποιεῖς διαφωνίαν αἰτιώμενος, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ ῥήματα τὰ αὐτὰ ἐκέλευες εἰπεῖν, καὶ τρόποις λέξεων· καὶ οὔπω λέγω ὅτι καὶ οἱ μέγα ἐπὶ ῥητορικῇ καὶ φιλοσοφίᾳ κομπάζοντες, πολλοὶ πολλὰ βιβλία γράψαντες περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων, οὐ μόνον ἁπλῶς διεφώνησαν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίως ἀλλήλοις εἶπον.* l. c. n. 4.

3) *Καὶ γὰρ ἕτερόν ἐστι διαφόρως εἰπεῖν καὶ μαχομένους εἰπεῖν.* l. c.

4) Ich habe diese Stelle Aberle, Einleitung S. 284 Anm. 1.

Doch fühlt Chryſ. ſelbſt, daß ſolche Analogien aus dem Gebiet der profanen Schriftſtellerei und der gewöhnlichen Verhältniſſe [1]) nur die Kraft eines Analogiebeweiſes beſitzen, weßhalb er es ausdrücklich verſchmäht, mit der Lüge (sc. der Rhetoren und Philoſophen) die Wahrheit (des Evangeliums) zu ſtützen, und ſich auf die allgemeine Reception der Evangelien beruft, welche beim Vorhandenſein innerer Widerſprüche unmöglich geweſen wäre. Dies genügt allerdings für den Gläubigen, aber dem wiſſenſchaftlichen Gegner gegenüber reicht es nicht aus. Deßwegen ſah ſich auch Chryſoſt. in ſeinen Commentaren immer wieder gezwungen, den zuerſt ausgeſprochenen Satz feſtzuhalten. Ueberall weist er auf die Uebereinſtimmung in der Sache hin, der gegenüber die Abweichung irrelevant iſt, unterläßt es aber auch nicht wie Origenes die Verſchiedenheit von Zeit und Ort geltend zu machen [2]); ja er bezeichnet dieſes Verfahren ſogar als

---

abdrucken laſſen, um einen ähnlichen Gedanken Aberle's über dieſes Thema zu illuſtriren.

1) Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß auch dieſer Analogiebeweis nur beim Ausſchluſſe jeder gegenſeitigen Benützung und Abhängigkeit zuläſſig iſt, und möchte ich ſagen, über ein argumentum ad hominem nicht hinausreicht, wie es in einer Homilie wohl erlaubt iſt. Wenn die Evangeliſten eine ſolche Uebereinſtimmung gewollt hätten, wie die Vorausſetzung annimmt, ſo hätte eben nur ein Evangelium geſchrieben werden dürfen. Wenn Bleek (Synoptiſche Erklärung I. 1862 S. 14) zu der Stelle bemerkt: „Doch gab es unter den rechtgläubigen Lehrern ſowohl der katholiſchen Kirche als nachmals der proteſtantiſchen nur wenige, welche ſo viel zugeben," ſo iſt dies für die kath. Kirche nicht richtig, wie Auguſtinus zeigt. Thomas von Aquin, Maldonat, Cornelius a Lapide führen die Stelle ebenſo an wie der Grieche Euthymius.

2) Cf. z. B. in Matth. Hom. 28 (29), 1. 58, 2. 78, 2.

das Hauptmittel der bibliſchen Harmoniſtik [1]). Damit hängt die Annahme zuſammen, daß ſich die Berichte gegenſeitig ergänzen, indem der eine Evangeliſt das vom anderen Uebergangene nachhole, was im ſtrengen Sinn aufgefaßt nothwendig zur Benützungshypotheſe führen würde [2]). Folgerichtig mußte Chryſ. wenigſtens einige Abſichtlichkeit bei den Evangeliſten zugeben und wenn ſie auch bei Matthäus bloß im Streben nach Kürze, bei Marcus und Lucas in dem nach Genauigkeit geſucht, bei jenem in der Allgemeinheit der Angaben, bei dieſen in

---

1) Zu Matth. 1, 20 gibt er eine Ausgleichung zwiſchen dem Bericht des Matthäus über die dem Joſeph zu theil gewordene Engelserſcheinung und dem Bericht des Lucas über die Verkündigung und fährt fort: *διὰ ταῦτα τῇ μὲν παρθένῳ πρὸ τῆς κυήσεως, τῷ δὲ Ἰωσὴφ ἐν τῷ καιρῷ τῶν ὠδίνων διαλέγεται· ὃ πολλοὶ τῶν ἀφελεστέρων οὐ συνειδότες, διαφωνίαν ἔφασαν εἶναι· διὰ τὸ τὸν μὲν Λουκᾶν λέγειν, ὅτι τῇ Μαρίᾳ εὐηγγελίζετο, τὸν δὲ Ματθαῖον, ὅτι τῷ Ἰωσήφ, οὐκ εἰδότες ὅτι ἀμφότερα γέγονεν· ὅπερ ἀναγκαῖον παρὰ πᾶσαν τὴν ἱστορίαν παρατηρεῖν· καὶ γὰρ πολλὰς οὕτω λύσομεν δοκούσας εἶναι διαφωνίας.* Hom. VI, 5.

2) *Τὰ ὑπ' ἀλλήλων παραλειπόμενα ἀναπληρούντων* (sc. *Λουκᾶ καὶ Ματθαίου*) *μᾶλλον.* Hom. 26, 3. Ganz unverſtändlich iſt ohne die Benützungshypotheſe was er über die Genealogien ſagt: *ἐμοὶ δοκεῖ ὁ μὲν Ματθαῖος πρὸ τῶν ἄλλων ἦρχθαι τοῦ πράγματος, διὸ καὶ τὴν γενεαλογίαν τίθησι μετὰ ἀκριβείας, καὶ πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἵσταται· ὁ δὲ Μάρκος μετ' ἐκεῖνον, διὸ ἐπὶ σύντομον ἦλθεν ὁδόν, ἅτε τοῖς ἤδη λεχθεῖσι, καὶ δήλοις γεγενημένοις ἐπιχειρῶν· πῶς οὖν ὁ Λουκᾶς καὶ γενεαλογεῖ, καὶ διὰ πλειόνων τοῦτο ποιεῖ; ἅτε τοῦ Ματθαίου προοδοποιήσαντος, βούλεταί τι τῶν εἰρημένων διδάξαι πλέον ἡμᾶς· καὶ ἕκαστος δὲ ὁμοίως τὸν διδάσκαλον ἐμιμήσατο· ὁ μὲν τὸν Παῦλον ὑπὲρ τοὺς ποταμοὺς ῥέοντα· ὁ δὲ τὸν Πέτρον, βραχυλογίας ἐπιμελούμενον.* Hom. VI. 1. Bei Johannes ſetzen die Väter ohnehin die genaue Kenntniß ſeiner Vorgänger voraus, ob ſie nun eine hiſtoriſche (Euſebius) oder dogmatiſche Ergänzung (Clemens Alex., Chryſoſtomus) annehmen.

der Specialisirung gefunden wird [1]). Dadurch gewann er z. B. für die verschiedenen Zahlenangaben eine weitaus bessere Lösung als die, welche wir bei Origenes angegeben finden [2]). Doch klagt sein getreuer Nachfolger Euthymius Zigabenus über den Mangel an genügenden Vorarbeiten, ohne jedoch selbst ein einheitliches Prinzip festzuhalten. Denn der Satz, daß die Evangelisten alle Sorgfalt und allen Eifer auf das Nützliche gerichtet haben (zu Matth. 26, 20) reicht nicht aus, weil das Nützliche erst zu definiren ist.

Von den Lateinern ist hier zunächst der hl. Ambrosius zu nennen, welcher sich nicht wenig Mühe gab, eine Harmonie unter den Evangelien herzustellen. Desudat potissimum in conciliandis quae apud evangelistas apparent contraria sagt der Herausgeber in der Einleitung zum Commentar des Lucasev. [3]) und verweist auf den Anfang des dritten, das fünfte und sechste Kapitel des fünften und das siebente Kapitel des siebenten Buches. Und in der That findet man diesen Ausspruch im ganzen Commentar bestätigt. Nach dem aber was über die Methode der Griechen gesagt worden ist, haben

---

1) Hom. 26, 2 ff. Euthymius führt diese Erklärungen weiter aus. Vrgl. Comm. z. Matth. 8, 13. 9, 22: *Ὡς φιλοσύντομος ὁ Ματθαῖος τὰ ἐν μέσῳ παρέδραμε, μόνον ἀπαγγείλας τὸ θαῦμα· ὁ δὲ Λουκᾶς ἅπαντα παρέθηκε δι' ἀκρίβειαν.*

2) So z. B. bei dem Bericht über die Heilung der (des) Gerasener Besessenen und den Hahnenschrei: *εἰ μὲν γὰρ εἶπον, ὅτι εἷς μόνος ἐστίν, ἕτερος δὲ οὐκ ἦν, ἐδόκουν ἀμφιβάλλειν τῷ Ματθαίῳ, εἰ δέ, ὁ μὲν περὶ τοῦ ἑνὸς ὁ δὲ περὶ τῶν δύο διελέχθη, οὐ μάχης τὸ εἰρημένον ἀλλὰ διαφόρου διηγήσεως· καὶ γὰρ ἐμοὶ δοκεῖ, τὸν χαλεπώτερον τούτων ἐπιλεξάμενος ὁ Λουκᾶς εἰρηκέναι.* Hom. 28, 2.

3) Migne curs. patr. XV. p. 1526.

wir nicht nöthig bei ihm länger zu verweilen. Es genüge die Bemerkung, daß Ambrosius vielfach mit Origenes übereinstimmt. Dies zeigt sich namentlich auch darin, daß er »sicubi durior literae nodus inciderit ad spiritualem confugit interpretationem (lib. V c. 7. lib. X c. 23), in qua mirifice illos convenire demonstrat«. In einem Punkte ist er der Vorgänger des hl. Augustinus, indem er noch bestimmter als Chrysostomus die Absichtlichkeit der Schriftsteller betont [1]). Bekannter ist was Augustinus für die biblische Harmonistik geleistet hat. Denn er hat dieselbe nicht nur gelegentlich bei seinen exegetischen Arbeiten behandelt, sondern auch zum Gegenstand einer vielbesprochenen Schrift de consensu evangelistarum libri IV gemacht und gilt heute noch als das Vorbild der Harmonisten. Mag er auch manchmal recht spitzfindig zu Werke gehen, so sind doch viele Erklärungen desselben und namentlich seine Methode Gemeingut der apologetischen Theologie geworden. Falls man überhaupt bei der hergebrachten Ansicht über die Entstehungsverhältnisse unserer Evangelien bleiben will, wird man in sehr vielen Punkten gar nicht über ihn hinauskommen. Im Gegentheil macht man die Wahrnehmung, daß diejenigen welche die Differenzen offen anerkennen, wieder zu seinen Erklärungen zurückkehren,

1) Advertis enim quod consulto etiam ea quae ab aliis sunt scripta praeteriit, ut diversa in evangelio gratia refulgeret et propriis quibusdam singuli libri mysteriorum miraculis eminerent (in Luc. I. 11. cf. II. 4). Hoc loco (Luc. 7, 36) plerique pati videntur scrupulum et serere quaestiones utrumnam videantur evangelistae duo discordasse de fide, an vero aliqam in dictorum diversitate diversitatem signare voluisse mysterii? (VI. 12. cf. VII. 26. 29).

da die theilweis beliebte Methode, dieſe Probleme einfach zu übergehen, keinen Erfolg hatte. Auguſtinus geht davon aus, daß die Verleumdungen der Gegner, deren es gerade hierin viele gegeben haben muß, nicht im Stande ſeien, den Beweis zu führen, daß ſich die vier Evangeliſten widerſprechen [1]). Dies nachzuweiſen iſt der einzige Zweck ſeiner Schrift. Darin gibt er ohne weiteres zu, daß die Schriftſteller, obwohl ſie in fortlaufender Rede erzählen, doch abſichtlich das eine verſchweigen und anderes ſo verbinden, als ob es hiſtoriſch zuſammengehörte [2]). Dies ſetzt voraus, daß Anordnung und Ausdruck zu gutem Theil Sache des Evangeliſten iſt, und für den Leſer iſt ja auch keine formelle Genauigkeit nöthig, wenn nur die Gedanken unverfälſcht ſind [3]). Letzteres muß jedenfalls als Axiom feſtgehalten werden. In der hl. Schrift darf nicht bloß von keiner Lüge, ſondern überhaupt von keiner falſchen Angabe die Rede ſein, während die Verſchiedenheit in der Darſtellung ſogar einen Vorzug der Evangeliſten bildet, weil ſie dadurch für die Menſchen, welche die Wahrheit reden, ein Vorbild geworden ſind [4]). In der Ausführung dieſer Ge-

1) De cons. ev. I, c. 7 n. 11.

2) l. c. II. n. 16. Vrgl. Aberle l. c. S. 18 Anm. 2.

3) l. c. 27. 33. 68.

4) Quisquis autem dicit evangelistis certe per Spiritus sancti potentiam id debuisse concedi, ut nec in genere verborum, nec in ordine, nec in numero discreparent: non intellegit, quanto amplius evangelistarum excellit auctoritas, tanto magis per eos fuisse firmandam caeterorum hominum vera loquentium securitatem, ut pluribus eamdem rem forte narrantibus, nullo modo quisquam eorum de mendacio recte arguatur, si ab altero ita discrepaverit, ut possit etiam evan-

danken weicht er nicht wesentlich von den Griechen ab. Er macht sehr häufig den Unterschied von Ort und Zeit geltend, sucht aber auch für den Fall der Identität verschiedener Erzählungen die Harmonie herzustellen. Den vorangestellten Grundsätzen entsprechend hätte man vielmehr eine die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Evangelien mehr berücksichtigende Ausführung erwartet, zumal da er zuerst wenigstens hinsichtlich des Marcusev. die Benützungshypothese offen aufgestellt hat [1]). Augustinus wird wegen seiner Aussprüche über die Inspiration viel citirt und wenn er auch mitunter gerade in dieser Schrift zur Empfehlung der hl. Schrift und ihres hohen Ansehens die Inspiration sehr eng zu fassen scheint, so haben ihm doch seine harmonistischen Versuche zu deutlich gezeigt, daß der Exeget mit einem überspannten Inspirationsbegriff nicht auskommt. Daher verwahrt er sich gegen diejenigen, welche verlangen, der hl. Geist hätte dafür sorgen sollen, daß die Evangelisten weder in den Wörtern, noch in der Anordnung, noch in der Zahl von einander abweichen [2]) und lehnt es geradezu ab, auf das Verhältniß der Inspiration zu diesen Abweichungen einzugehen, da dies nicht zur Sache gehöre [3]).

---

glistarum exemplo praecedente defendi (II. 28). Der Grund ist allerdings noch eigenthümlicher als bei Chrysostomus!

1) I. 4. cf. Aberle l. c. S. 19 Anm. 2. Auch der durchaus auf Hieronymus und Augustinus fußende Beda nimmt die Benützungshypothese an. Vrgl. Comment. in Luc. 7, 10.

2) l. c. 28.

3) Cur autem Spiritus sanctus dividens propria unicuique prout vult (I. Cor. 12, 11), et ideo mentes quoque sanctorum propter libros in tanto auctoritatis culmine collocandos, in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens,

Die Differenzen zwiſchen der Apoſtelgeſchichte und den pauliniſchen Briefen beſtehen, wenn man von einigen Andeutungen und Angaben der Korintherbriefe abſieht, hauptſächlich in den Nachrichten der Apoſtelgeſchichte und des Galaterbriefes über die Reiſe des hl. Paulus nach Arabien, das Apoſtelconcil und die Begegnung mit dem hl. Petrus in Antiochien. Die erſte und dritte Erzählung fehlt in der Apoſtelgeſchichte und das Apoſtelconcil iſt im Galaterbrief von Paulus nicht erwähnt, ſondern es wird ſtatt deſſen ein Uebereinkommen mit den Urapoſteln in Jeruſalem berichtet, bei dem ſich einige von der Apoſtelgeſchichte nicht erwähnte Dinge ereigneten. Außerdem beſteht noch eine Differenz zwiſchen Gal. 2, 1. 2 und Apg. 11, 30 und 12, 25 in Betreff der Reiſen Pauli nach Jeruſalem. Die Väter berühren dieſe für die Einleitung immerhin nicht unwichtigen Fragen faſt gar nicht.

---

alium sic, alium vero sic narrationem suam ordinare permiserit, quisquis pia diligentia quaesiverit, divinitus adiutus poterit invenire. Hoc tamen non est huius operis munus, quod nunc suscepimus, tantum ut demonstremus evangelistas neque sibi neque inter se repugnare, quolibet ordine, vel easdem res, vel alias factorum dictorumque Christi unusquisque eorum potuerit volueritve narrare. Quapropter ubi ordo temporum non apparet, nihil nostra interesse debet, quem narrandi ordinem quilibet eorum tenuerit: ubi autem apparet, si quid moverit quod sibi aut alteri repugnare videatur, utique considerandum et enodandum est. (II. 52). Dieſelbe Wahrnehmung macht man ſtets bei den Exegeten. Ich erinnere nur noch an Chryſoſtomus, der einerſeits vom Matthäusevangelium ſagt: *οὐ γὰρ αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ τὴν πολιτείαν νομοθετήσαντος Χριστοῦ, πάντα τὰ λεγόμενα* (Hom. I. 6), andererſeits aber bemerkt: *νῦν δὲ κἂν τούτῳ τοῦ πνεύματος ἡ ἰσχὺς λάμπει, πείσασα τοὺς ἀνθρώπους περὶ τὰ ἀναγκαιότερα καὶ κατεπείγοντα γενομένους, μηδὲν ἀπὸ τῶν μικρῶν τούτων παραβλάπτεσθαι* (l. c. 3).

Sie beſprechen nur was zum Text gehört, ohne eine Vergleichung anzuſtellen, ein Beweis dafür, daß man weder auf Seite der Gegner noch bei den Gläubigen einen beſonderen Anſtoß daran genommen hat. Doch haben einige Väter wie Hieronymus und Chryſoſtomus auch ſchon einen Verſuch zur Löſung dieſer Schwierigkeiten gemacht. Hieronymus gleicht die Angabe des Galaterbriefes über die Reiſe nach Arabien in einer kaum annehmbaren Weiſe aus, indem er die Vermuthung ausſpricht, daß P. von Damaskus incognito nach Jeruſalem gekommen und wieder ebenſo nach Damaskus zurückgekehrt ſei. Die zweite Erklärung dagegen iſt die allgemein recipirte und auch der für die Auslaſſung bei Lucas angeführte Grund iſt plauſibel, obwohl nicht entſcheidend [1]). In gleicher Weiſe beſpricht Chryſoſtomus [2]) die möglichen Löſungen, ohne ſich aber beſtimmt für eine derſelben auszuſprechen. Als Grund der Auslaſſung in der Apoſtelgeſchichte gibt er das Streben des Geſchichtsſchreibers nach Kürze an [3]). Auch die Differenz hinſichtlich der Reiſen des Paulus nach Jeruſalem läßt Chryſ. nicht unberückſichtigt. Er legt bei der Angabe des Galaterbriefs mit Recht das Hauptgewicht auf den Zweck der Reiſe. Als ſolcher wird aber die Belehrung nicht nur nicht zugegeben, ſondern negirt [4]). Die Folge davon iſt,

1) Lucam vero idcirco de Arabia praeterisse, quia forsitan nihil dignum apostolatu in Arabia perpetrarat: et ea potius compendiosa narratione dixisse, quae digna Christi evangelio videbantur (Comm. in ep. ad Gal. zu 1, 17).

2) In acta Apost. Hom. 21, 1.

3) *Ὁ γὰρ ἱστοριογάφος πολλὰ ἐπιτέμνει καὶ πολλοὺς συνάγει χρόνους* l. c.

4) *Καὶ μὲν ἀνῆλθε καὶ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μαθησόμενός τι*

aß er mit Hieronymus, die Gal. 2, 1. 2 genannte eise, welche einige (quidam) mit der von der Apostel-schichte berichteten Reise identificirten, als eine von ieser verschiedene betrachtete. Der Hauptgrund ist dem Brief selbst entnommen, da in demselben nur von einem Privatübereinkommen und nicht von einer öffentlichen Verhandlung die Rede ist. Die schon von Augustinus ekämpfte Ansicht des Hier. über die Begegnung des Paulus mit Petrus in Antiochien führe ich nur an, um zu zeigen, wie frei Hier. über das Recht auch des hl. Schriftstellers dachte [1]).

Außer den kritischen Fragen beschäftigte die Väter in ihren Commentaren die Frage nach den jeweiligen historischen Verhältnissen, unter welchen die einzelnen Schriften entstanden. Diese wurde besonders in den Argumenten besprochen und bezog sich vor allem auf die Veranlassung und den Zweck der einzelnen Schriften. Wenn auch nicht alle die Bedeutung dieser Untersuchungen so entschieden betonen, wie es Ambrosiaster [2]) thut,

---

παρ' αὐτῶν · · ὅτε ἐν τῇ πόλει τῶν Ἀντιοχέων, τῇ τὸν πολὺν ζῆλον ἄνωθεν ἐπὶ δειξαμένῃ ἐκκλησίᾳ γέγονε περὶ αὐτοῦ τούτου τοῦ νῦν προκειμένου, καὶ ἐζήτουν . . . ὅτι πρῶτον μὲν οὐκ αὐτὸς ἀνῆλθεν, ἀλλ' ἀπεστάλη παρ' ἑτέρων · δεύτερον δὲ οὐ μαθησόμενος παρεγένετο, ἀλλ' ἑτέρους πεἰθων (Comm. in ep. ad Gal. Opp. ed. Montfaucon t. X. p. 676).

1) Nec mirum esse si Lucas hanc rem tacuerit, cum et alia multa quae Paulus sustinuisse se replicat, historiographi licentia praetermiserit: et non statim esse contrarium, si quod alius ob causam dignum putavit relatu, alius inter caetera dereliquit. Denique primum episcopum Antiochenae ecclesiae Petrum fuisse accepimus et Romam exinde translatum, quod Lucas penitus omisit (in ep. ad Gal. 2, 11 ff.).

2) Hilarius Diaconus, dessen Commentare schon von Augustin

der ſeinen Prolog zum Römerbrief mit den Worten beginnt: Ut rerum notitia habeatur plenior, principia earum requirenda sunt prius; tunc enim potest facilius causae ratio declarari, si eius origo discatur: cum enim epistolae datae modum et rationem ostenderimus, potest verum videri, quod dicimus, ſo zeigt doch das allgemeine Streben, die über die Entſtehungsverhältniſſe bekannten Thatſachen beizubringen, welche Wichtigkeit für das Verſtändniß der hl. Schrift denſelben beigelegt wurde [1]). Nicht nur war man bemüht die Angaben der Vorfahren über die Echtheit der Schriften zu ſammeln und damit einen Beitrag zur Geſchichte des Kanons zu liefern [2]), ſondern man regiſtrirte und benützte auch ebenſo ſorgfältig was für die hiſtoriſche Würdigung der Schriften überliefert worden war. Cyrill von Alex. drückt dies ſehr ſchön aus, wenn er das Sammeln ſolcher Nachrichten mit der Thätigkeit der

---

citirt wurden, aber unter dem Namen des Ambroſius unter die Werke dieſes Kirchenvaters aufgenommen wurden und noch einen Anhang derſelben bilden. Vrgl. Migne curs. patr. t. XVII. p. 39 sq.

1) Chryſoſtomus rechtfertigt ſeine Unterſuchung über die Abfaſſungszeit der pauliniſchen Briefe mit den Worten: *μηδεὶς δὲ πάρεργον τοῦτον ἡγείσθω τὸν τόπον, μηδὲ περιεργίας περιττῆς τὴν τοιαύτην ἔρευναν· συντελεῖ γὰρ ἡμῖν πρὸς τὰ ζητούμενα οὐ μικρὸν ὁ τῶν ἐπιστολῶν χρόνος· ὅταν γὰρ ἴδω Ρωμαίοις καὶ Κολοσσαεῦσιν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν μὲν ἐπιστέλλοντα, οὐχ ὁμοίως δὲ ὑπὲρ τῶν αὐτῶν, ἀλλ' ἐκείνοις μὲν μετὰ πολλῆς τῆς συγκαταβάσεως, ὡς ὅταν λέγῃ· τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε . . Κολοσσαεῦσι δὲ οὐχ οὕτω περὶ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ μετὰ πλείονος παρρησίας . . . οὐδὲν ἄλλο αἴτιον εὑρίσκω τῆς διαφορᾶς ταύτης, ἢ τὸν τῶν πραγμάτων χρόνον* (in ep. ad Rom. arg. n. 2).

2) Vgl. Aberle l. c. S. 273 ff.

Biene vergleicht, welche von Blume zu Blume fliegend den süßen Honig sammelt [1]). Hieronymus, der selbst mit so großem Eifer alles zusammentrug, was er aus früherer Zeit über die historischen Verhältnisse und die Erklärung der hl. Schrift erhalten konnte, erklärt es in seinem prologus galeatus [2]) geradezu für unmöglich sich ohne Einleitung in der hl. Schrift zurecht zu finden [3]); und seine Klage über den großen Mangel an Quellen bei der Abfassung seines catologus [4]) beweist, daß er den historischen Theil aus der Einleitung wenigstens nicht ausgeschlossen wissen wollte. Ich verzichte hier, wo es sich mehr um die Art der Behandlung handelt, die einzelnen Angaben der Väter zu registriren, da ich dieselben

1) *Χρῆναι δὲ οἶμαι τοὺς τοῖς ἱεροῖς ὁμιλοῦντας γράμμασι τοὺς παρὰ πάντων προσίεσθαι λόγους, οἵπερ ἂν εἶεν καλοί τε καὶ ἀγαθοί, καὶ τὸ βλάβος ἔχοντες οὐδέν· οὕτω γὰρ ἂν τὰ παρὰ τοῖς πολλοῖς ποικίλως τεθεωρημένα, καὶ εἰς ἕνα συνεισφέροντες νοῦν, εἰς καλὸν ἀναβήσονται τῆς γνώσεως μέτρον, καὶ τὴν ἐργάτιν καὶ σοφὴν ἀπομιμούμενοι μέλιτταν, τὰ γλυκέα τοῦ πνεύματος κηρία συμπήξειαν* (in Jeann. lib. I. init).

2) Epist. 103 ad Paulinum.

3) Haec a me breviter perstricta sunt . . . ut intellegeres te in scripturis sanctis sine praevio et monstrante semitam non posse ingredi. Die Ansicht des Chrysostomus zeigt schon die eben angeführte Stelle aus dem Argument zum Römerbrief. Im Proömium zum Matthäusevangelium (Hom. I. n. 6) bemerkt er: *καίτοιγε πολλοῖς εὔκολος ὁ λόγος οὗτος εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ τῶν προφητῶν δυσκολίαν ἔχειν· ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀγνοούντων ἐστὶ τὸ βάθος τῶν ἐναποκειμένων αὐτοῖς νοημάτων· διὸ παρακαλῶ μετὰ πολλῆς ἡμῖν ἕπεσθαι τῆς σπουδῆς, ὥστε εἰς αὐτὸ τὸ πέλαγος τῶν γεγραμμένων εἰσελθεῖν, τοῦ Χριστοῦ προηγομένου ταύτης ἡμῖν τῆς εἰσόδου.* Auch der h. Augustinus bespricht die Nothwendigkeit eines Führers im prologus zur doctrina christiana, doch sieht er dort von den äußeren Verhältnissen ab.

4) Catologus scriptorum ecclesiasticorum s. de viris illustribus prooemium.

in den Anmerkungen zu der Einleitung Aberle's zu den betreffenden Stellen gewissenhaft verwendet habe, nur darauf möchte ich aufmerksam machen, daß schon die ältesten Väter ein großes Interesse für die Entstehungsgeschichte der hl. Schriften an den Tag legten und es also sicher falsch ist, wenn man glaubt, sie hätten uns aus Gleichgiltigkeit gegen solche Dinge nicht viel überliefert. Ich erinnere nur an Papias, das muratorische Fragment, Irenäus, Clemens von Alexandrien und an das, was Eusebius in seiner Kirchengeschichte und Hieronymus in seinem catalogus gesammelt haben. Eusebius hat durch seine Auszüge aus den Schriften seiner Vorgänger manches gerettet, das uns jetzt um so werthvoller ist, als viele von diesen Schriften verloren gegangen sind. Aber schon die eifrige Sammlung allein beweist die Wichtigkeit der Sache. Man kann darin wohl die Beobachtung machen, daß im Laufe der Zeit die historischen Nachrichten von der Legende nicht ganz unberührt blieben, daß manche Punkte der mißverstandenen Stellen der hl. Schrift in die Tradition übergegangen sind, aber im allgemeinen wird man zugestehen müssen, daß ein Eusebius, dem eine reiche Literatur aus der frühesten Zeit und eine lebendige Tradition zur Seite stand, und ein Hieronymus, der als Bibelkritiker und Exeget glänzende Proben seiner hervorragenden Begabung und Gelehrsamkeit gegeben hat, nicht blindlings Dichtung und Sage für Wahrheit nahmen.

Daß die Nachrichten über die Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte reichlicher fließen als die über die Briefe liegt in der Natur der Sache. Die Briefe waren für einzelne Gemeinden oder Personen be-

ſtimmt, verdankten ihre Entſtehung alſo localen oder individuellen Bedürfniſſen, die für weitere Kreiſe nicht das gleiche Intereſſe hatten und in den Briefen ſelbſt mehr oder weniger deutlich ausgeſprochen wurden. Anders lag die Sache bei den Evangelien, welche allgemeiner gehalten ſind und über Veranlaſſung und Zweck ſelbſt keine directen Angaben enthalten, wenn wir vom Prolog des dritten Evangeliums abſehen. Daß auch ſie nicht allein zu dem Zwecke der ſchriftlichen Fixirung des mündlich Ueberlieferten geſchrieben worden ſind, bemerkten die Väter bald. Aus dem was ſie, zum Theil auch von inneren Gründen geleitet, über die Entſtehung der Evangelien berichten, geht jedenfalls ſo viel hervor, daß ſie die Evangelien nicht für rein hiſtoriſche Schriften ohne didactiſchen Zweck betrachteten.

Als Beiſpiel für die Behandlung dieſer wichtigen Einleitungsfrage wähle ich das ſchon öfter genannte Proömium des Chryſoſtomus in das Matthäusev., weil dort die einzelnen Punkte am genaueſten beſprochen werden. Chryſ. fängt an mit den Bedingungen der neuteſtamentlichen Schriftabfaſſung. Die Chriſten ſollten eigentlich gar keiner Schriften bedürfen, ſondern den göttlichen Geiſt des Geſetzes in das Herz geſchrieben haben. Anfänglich hat ja Gott mit den Menſchen auch mündlich verkehrt; erſt die Schlechtigkeit des Volkes hat den Gebrauch von Buchſtaben und (Geſetzes-) Tafeln nothwendig gemacht. Ebenſo ging es auch im neuen Bund. Statt der Schriften gab Gott den Apoſteln den hl. Geiſt. Weil aber nach langer Zeit die einen im Glauben, die andern in den Sitten ſtrauchelten, ſo war die ſchriftliche Ermahnung wieder nothwendig, die aber

um so erhabener ist, da die Apostel unter dem Einfluß des hl. Geistes geschrieben haben. Aus dieser Veranlassung zur Schriftabfassung folgt aber, daß nur so viel geschrieben wurde als die jeweiligen Bedürfnisse erheischten. Die Apostel thaten nichts aus Ehrsucht, sondern nur aus Nothwendigkeit für das Bedürfniß [1]). Daraus erklärt es sich, warum nur zwei Apostel und zwei Apostelschüler Evangelien geschrieben haben. In der Weiterführung dieses Satzes ist er freilich weniger glücklich. Denn statt daraus zu folgern, daß die Vierzahl der Evangelien durch verschiedene Bedürfnisse hervorgerufen wurden, zieht er den umgekehrten Schluß. Allerdings hätte ein Evangelium genügt, allein durch die vier von verschiedenen Verfassern an verschiedenen Orten geschriebenen Evangelien werde die eine Wahrheit um so sicherer gestellt. Doch scheint ihm selbst diese Folgerung nicht zu genügen, denn er wendet sich alsbald zur Besprechung des Zweckes der einzelnen Evangelien. Lucas gebe die Ursache selbst an (1, 4), Johannes zwar nicht, aber doch wisse man von den Vorfahren, daß er nicht ohne Grund zum Schreiben kam und der Inhalt des Ev. bestätige die bezüglichen Nachrichten. Auch Matthäus wurde durch die Bitten der Judenchristen veranlaßt, das was er mündlich vorgetragen hatte niederzuschreiben. Marcus wurde in Aegypten von seinen Schülern um das Gleiche angegangen. Der Charakter und die Bedürfnisse der Bittenden übten aber einen Einfluß auf die Darstellung aus. Den Judenchristen mußte der Davidssohn gefallen, die weiteren

1) n. 2. *Οὐδὲν πρὸς φιλοτιμίαν ἐποίουν, ἀλλὰ πάντα πρὸς χρείαν.* Noch entschiedener ist dieser Gedanke betont in act. Ap. Hom. 1, 1. Vgl. Aberle l. c. S. 11. Anm. 1.

Kreiſe, für welche Lucas ſchrieb, hatten ein allgemeineres Intereſſe. Deßhalb geht Matthäus bloß auf David und Abraham, Lucas auf Adam zurück. Dasſelbe iſt ja auch in der Apoſtelgeſchichte der Fall. Lucas mußte den Juden gegenüber das Hauptgewicht auf die Menſchheit, das Leiden, die Auferſtehung und Himmelfahrt des Herrn legen, denn ohne dieſe hätten die Juden nie an die Gottheit Jeſu geglaubt. Noch viel weniger aber waren die Heiden vorbereitet, die höchſten Geheimniſſe aufzunehmen. Deßhalb mußte Lucas allmählich höher hinaufſteigen und ſich der Faſſungskraft ſeiner Leſer anbequemen [1]). Auch dazu war vor allem der Nachweis von der Wahrheit der Auferſtehung nothwendig. Hierin iſt auch der Zweck der Apoſtelgeſchichte zu ſuchen [2]). Der Zweck iſt aber auch bei den Briefen vor allem zu unterſuchen [3]). Ueber die Frage nach dem Ort der Abfaſſung geht Chryſ. auffallend leicht hinweg (*οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι*). Vielleicht war er ſelbſt darüber nicht ins Klare gekommen, wie ſeine Notiz über die Abfaſſung des Marcusev. beweist. Statt deſſen geht er zu einem begeiſterten Lobpreis der evangeliſchen Wahrheit über, deren Verſtändniß aber um ſo mehr Eifer und Aufmerkſamkeit erfordert.

---

1) In act. Ap. Hom. I. 1 u. 2.

2) *Καὶ γὰρ τοῦτο μάλιστά ἐστι τουτὶ τὸ βιβλίον, ἀπόδειξις ἀναστάσεως· τούτου πιστευθέντος, ὁδῷ καὶ τὰ ἄλλα προὔβαινεν· ἡ μὲν οὖν ὑπόθεσις καὶ ὁ τοῦ βιβλίου σκοπὸς ἅπας ὡς ἄν τις παχυμερῶς συλλαβὼν εἴποι, οὗτος μάλιστά ἐστιν.* l. c. n. 2.

3) Comm. in ep. ad Gal. c. 1. (t. X. p. 675): *Ἐξετάσωμεν τοίνυν καὶ τοῦ Παύλου τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς ταῦτα ἔγραψεν· ἴδωμεν αὐτοῦ τὸν σκοπόν, καὶ τίς ἦν διόλου περὶ τοὺς ἀποστόλους· καὶ τότε εἰσόμεθα ταῦτα ἐκ ποίας ἐλέγετο γνώμης* Cf. in Rom. Hom. I. 2.

Beispielsweise hebt er einige Punkte hervor, welche zeigen, wie sehr ihm die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Evangelien zum Bewußtsein gekommen waren. Warum gibt Matthäus die Genealogie des Joseph? Warum nimmt er Frauen in dieselbe auf? Warum hat Lucas eine andere Genealogie? u. s. w.

Ueber die Abfassungsverhältnisse der Briefe geben diese selbst zum Theil sichere Anhaltspunkte. Die Väter berufen sich auch in ihren Argumenten bloß auf die inneren Gründe und die Apostelgeschichte. Chrysostomus hat zuerst im Argument zum Römerbrief der Eintheilung nach der Abfassungszeit die (1.) römische Gefangenschaft des Apostels als Grenzscheide zu Grunde gelegt. Vor dieselbe stellt er die Briefe an die Thessalonicher (von denen er hier nur den ersten nennt), Korinther, Galater, Römer; in dieselbe die Briefe an die Philipper, Hebräer, Philemon, Kolosser und den zweiten an Timotheus. Die übrigen Briefe erwähnt er nicht, dagegen zieht Theodoret sämmtliche pauliniſchen Briefe nach demselben Eintheilungsprinzip in Betracht. Außer den genannten versetzt er noch den ersten Brief an Timotheus und den Brief an Titus in die Zeit vor die Gefangenschaft, verlegt aber den Galaterbrief in diese selbst und ebendahin den Epheser- und Hebräerbrief, während er für den zweiten Timotheusbrief die zweite Gefangenschaft annimmt [1]). In den Argumenten bespricht er die inneren Gründe über Zeit, Ort, Veranlassung, Inhalt. Bloß bei starken Gegensätzen kommt er auf die Ansichten anderer zu sprechen. So z. B. wenn einige behaupten,

1) Praefatio in epp. Pauli.

Johannes habe die Gemeinde in Epheſus geſtiftet und Paulus ſchreibe ſeinen Brief an dieſe Gemeinde bevor er ſie geſehen habe [1]) oder wenn andere ſagen, Paulus habe die Gemeinde in Koloſſä vor der Abfaſſung ſeines Briefes an ſie nicht geſehen [2]).

Dagegen muß ich geſtehen, daß ich die Argumente des Ambroſiaſter, welche Reithmayer als „höchſt ſchätzbare einleitende Bemerkungen“ [3]) bezeichnet, geringer taxiren muß, denn die ganz kurz gehaltenen Prologe geben bloß über die Veranlaſſung und den Inhalt aus dem Brief ſelbſt entnommene Andeutungen. Nur beim Epheſerbrief wird Rom als Abfaſſungsort erwähnt. Von einiger Bedeutung iſt der Prolog zum Römerbrief, weil Ambroſiaſter darin die Verhältniſſe der Gemeinde, welche das Schreiben veranlaßte, beſpricht. Er wird namentlich von denjenigen gern citirt, welche der römiſchen Gemeinde einen judenchriſtlichen Charakter zuſchreiben [4]). Doch hat auch Auguſtinus und die Lateiner überhaupt dieſer Anſicht gehuldigt. Dies zeigt der Prolog des Auguſtinus zum Galaterbrief, in welchem ſich von dieſem Geſichtspunkt aus eine Vergleichung zwiſchen dem Römer- und Galaterbrief findet [5]). Ganz beſonders iſt aber hier

1) Argum. in ep. ad. Ephes.

2) Argum. ep. ad. Coloss.

3) Einleitung in die canon. Bücher des neuen Bundes 1852 S. 10.

4) Mangold ſagt (der Römerbrief und die Anfänge der römiſchen Gemeinde 1866 S. 4): „Statt einer bloß allgemein gehaltenen dogmatiſchen Würdigung unſeres Briefes finden ſich alſo hier die Anfänge einer geſchichtlichen Auslegung desſelben, welche ihn auf beſtimmte Zeitverhältniſſe und durchaus individuelle Gemeindeverhältniſſe berechnet ſein läßt.“

5) Talis quidem quaestio est in epistola ad Romanos:

noch Hieronymus zu nennen, deſſen Commentare zu den Briefen Pauli an die Galater, Epheſer, Titus und Philemon die beſten Einleitungen enthalten. Sie verbreiten ſich über die hiſtoriſchen und kritiſchen Fragen, geben den Inhalt und Zweck des Briefes an und erwähnen auch die benützte Literatur [1]). Auch weist Hieronymus hier wie überall auf die Wichtigkeit hin, welche ſolchen hiſtoriſchen Fragen zukommt [2]). Er behandelt alſo mit ſeinen Mitteln ſo ziemlich alles, was man heutzutage in etwas anderer Form den Commentaren als Einleitung voranzuſchicken pflegt, und kann mit Recht als der Begründer der Einleitungswiſſenſchaft bezeichnet werden [3]).

Es würde zu weit führen wollten wir das Detail über die Einleitungsfragen bei den Vätern auch nur an-

---

verum tamen videtur aliquid interesse, quod ibi contentionem ipsam dirimit, litemque componit, quae inter eos qui ex Judaeis, et eos qui ex Gentibus crediderant, orta erat . . . in hac vero epistola ad eos scribit, qui iam commoti erant auctoritate illorum qui ex Judaeis erant, et ad observationes legis cogebant. Auguſtinus kann alſo nicht mit Mangold (l. c. S. 3) wegen ſeiner Exegeſe zu 1, 6 (inchoata exp. n. 6) zu den griechiſchen Exegeten zählen. Aber auch in der expos. inchoata in ep. ad Rom. ſagt er n. 1: Coeperant enim nonnulli qui ex Judaeis crediderant tumultuari adversus Gentes, et maxime adversus apostolum Paulum, quod incircumcisos et legis veteris vinculis liberos admittebat ad Evangelii gratiam; praedicans eis ut in Christum crederent, nullo imposito carnalis circumcisionis iugo.

1) Prologus in ep. ad Gal.

2) Necesse est enim ut iuxta diversitates locorum et temporum et hominum, quibus scriptae sunt (sc. epistolae) diversas et causas, et argumenta, et origenes habeant (Prol. in ep. ad Ephes.).

3) Die den Werken des Hieronymus angehängten Commentare zu den Briefen Pauli von Pelagius berühren unſere Fragen wenig.

nähernd vollständig verzeichnen. Unser Zweck geht auch in erster Linie nicht dahin, vielmehr lag es nur in unserer Absicht, das zerstreute Material nach bestimmten Gesichtspunkten zu sichten, die Behandlungsweise der Väter zu zeigen und daraus eine Anleitung für die Methode der Einleitung zu gewinnen. Man ist ja bis auf den heutigen Tag sich nicht klar über Begriff und Methode der Einleitung. Gibt es doch manche Exegeten, welche der Einleitung die Berechtigung als selbständige Disciplin behandelt zu werden, absprechen [1]). Katholischerseits neigt man dem auflösenden Bestreben mancher protestantischer Exegeten gegenüber wieder mehr der dogmatischen Richtung zu [2]), wodurch die Einleitung zu einem Theil der allgemeinen Dogmatik, d. h. der Apologetik wird. Gegen die Aberle'sche Einleitung, welche das historische und apologetische Moment zu verbinden sucht und die historische Methode einhält, ist abgesehen von den Einzelresultaten eingewendet worden, daß man vielmehr der dogmatischen Untersuchung und Erklärung eine größere Aufmerksamkeit zuwenden müsse, weil für die historische Erklärung das Material von den Vätern selbst unvollständig überliefert worden sei, zum deutlichen Beweis,

---

1) Ritschl sagt, „daß die Form der Einleitung in das N. T. überlebt sei, daß die in ihr zusammengefaßten Stoffe aus dem herkömmlichen Verbande zu entlassen seien, daß insbesondere die Entstehung der Bücher des N. T. nur noch im Zusammenhange einer altchristlichen Literaturgeschichte erörtert werden dürfe, welche sich mit der Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche fast gänzlich decken würde oder doch als der Hauptzweig derselben darzustellen wäre" (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876 S. 376).

2) Vrgl. Kaulen Einleitung in die h. Schrift I. 1876 S. 3 ff. und dazu Aberle l. c. S. 2 ff.

daß sie darauf kein großes Gewicht gelegt haben. Vergleichen wir nun das Resultat unserer Untersuchung mit diesen verschiedenen Ansichten, so ergibt sich vor allem als selbstverständlich, daß die Väter die Einleitung als eigene Disciplin nicht kannten; aber sowohl ihre Argumente als die Anfänge einer Einleitung bei Eusebius und Hieronymus zeigen, daß die historischen und kritischen Probleme den Gegenstand derselben zu bilden haben. Die erste Aufgabe war die kritische, weil sie den Häretikern gegenüber den Besitzstand zu vertheidigen hatten. Zur Lösung dieser Aufgabe benützten sie die unter der kirchlichen Auctorität stehende Tradition, suchten aber auch durch innere und äußere Gründe das gewonnene Resultat wissenschaftlich zu rechtfertigen. Daß sie dabei an verschiedenen Stellen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen, sich über die Frage, ob Benützung anzunehmen sei oder nicht, gar nicht ins Klare setzten, ist bloß für die Werthschätzung der Resultate, aber nicht für die Methode von Bedeutung. Weit mehr tritt die historische Behandlung in den allerdings mitunter dürftigen Notizen über die Entstehung der einzelnen Schriften hervor. Der Umstand, daß sie sich so viel Mühe gaben besonders bei den Evangelien die Veranlassung und den Zweck zu bestimmen, ist der beste Beweis dafür, daß sie diese historischen Dinge nicht für geringfügig oder gleichgiltig erachteten. Wenn sie aber von diesen vorausgeschickten Betrachtungen in der Interpretation selbst weniger Gebrauch machen, wenn sie zwar ihre Kenntnisse aus der Geschichte zu verwenden und die Schwierigkeiten zu lösen suchen, die besonderen Verhältnisse und ihren Einfluß auf die Gesammtdarstellung aber oft außer Acht

laſſen, ſo begreift ſich dies beim Anfang unſerer Disciplin leicht. Zunächſt mußte der dogmatiſche Gehalt erhoben und gegen die vielen Angriffe vertheidigt werden. Dies wird nach wie vor die Hauptaufgabe der Exegeſe bleiben, aber es wird zur leichteren Löſung derſelben viel beitragen, wenn man die verſchiedenen hiſtoriſchen Verhältniſſe und die Zweckbeziehung mehr berückſichtigt. Für die hiſtoriſche Methode der Einleitung in dieſem Umfange kann die ganze Behandlungsweiſe der Väter in Anſpruch genommen werden. Wie ſich dieſe bei ihren Nachfolgern geſtaltete als man die Einleitung in die hl. Schriften als eine eigene Disciplin zu behandeln begann, läßt ſich vielleicht ſpäter einmal zeigen. Für die Geſchichte der Einleitung iſt auch eine ſolche Unterſuchung nicht ohne Werth, da die erſte Periode in der Regel mit wenigen Sätzen abgefertigt wird.

St. Bonifatius und die Erhebung Pippins auf den fränkischen Königsthron [1]).

Von G. Pfahler.

Nach Fredegar [2]) hatte der Vater Chlodwigs einst drei Traumgesichte. Nach dem ersten sah er gewaltige

1) Aus einer größeren Arbeit des Verfassers über „Bonifatius und seine Zeit".

2) . . . vidit similitudinem bestiarum leonis, unicornis et leopardi deambulantium. Reversusque dixit mulieri quae viderat. Dicit ad eum mulier: »Domine mi, vade denuo, et quod videris narra ancillae tuae«. Ille vere cum foris abisset, vidit bestias similitudine ursi et lupi deambulantes. Narrans et haec mulieri, compellit eum tertio ut iret, et quod videbat, nuntiaret. Cumque tertio exisset, vidit bestias minores similitudine canis et minorum bestiarum ab invicem detrahentium et volutantium. Cumque Basinae haec universa narrasset, abstinentes se caste usque in crastinum; surgentes de stratu, dixit Basina ad Childericum: »Quae visibiliter vidisti, veritate subsistunt. Haec interpretationem habent. Nascetur nobis filius fortitudine leonis signum et instar tenens: filii vero ejus leopardi et unicornis fortitudine signum tenent. Deinde generantur ex illis, qui ursis et lupis fortitudinem et veracitatem eorum similabunt. Et tertio quae vidisti ad discessum, columnae regni hujus erunt: qui regnabunt ad instar canum, et minoribus bestiis consimilis erit fortitudo. Pluritas autem minorum bestiarum, quae ab invicem detrahentes volutabant, populos sine timore principum ab invicem vastandos significat.« Concepit Basina, et peperit filium, nomine Chlodovaeum. Hic fuit magnus et pugnator egregius, ad instar leonis, fortissimus ceteris regibus. c. 12.

Thiergeſtalten durch die Höfe der fränkiſchen Königsburg dahinſchreiten und zwar Löwen, Einhörner und Leoparden. In dem zweiten erblickte er in denſelben Räumen Bären und Wölfe umherwandeln. Und nach dem dritten war ihm, als ſähe er ebendaſelbſt Hunde und andere kleine Thiere mit einander hadern und ſich gegenſeitig bellend anfallen. Dieß Alles deutete ſein Weib Baſina auf die Schickſale des königlichen Hauſes und des fränkiſchen Reichs: „Was du in den Geſichten geſehen, das wird ſich Alles in Wahrheit erfüllen und es iſt ſo auszulegen: Es wird uns ein Sohn geboren werden, der wird an Stärke gleich ſein einem Löwen, ſeine Söhne aber werden ſtark ſein wie Einhörner und Leoparden. Die dann von dieſen erzeugt werden, werden ſtark ſein und gefräßig wie Bären und Wölfe. Die aber, die du als die letzten ſaheſt, werden die letzten dieſes Reiches ſein, die werden herrſchen wie Hunde und ihre Kraft gleich ſein der der kleinen Thiere. Die vielen andern kleinen Thiere, die unter einander haderten und ſich anfielen, deuten auf die Völker hin, die ohne Furcht vor den Fürſten ſich unter einander befehden".

Geträumt oder nicht geträumt, geſehen oder nicht geſehen, — das Voranſtehende iſt ein wahres und ergreifendes Bild der Schickſale des Merowingergeſchlechts von Chlodwig an, dem eigentlichen Gründer des fränkiſchen Reiches, bis zum kläglichen Ausgang ſeines Geſchlechts. Ja, das war ein wahrer Löwe, der durch Gebiß und Klaue, durch Keule und Schwert, durch ſein bloßes Wort gleich einem dahinſauſenden ſicher treffenden Speer Alles ſchon in Schrecken ſetzte oder niederſchlug und zerſchmetterte, was ſeinen Plänen im Wege ſtand

oder ſich gegen dieſelbe zu erheben wagte. Als er aber dahingegangen war, folgte eine Reihe gleich Einhörnern und Leoparden, und unter ihnen ſo rieſige Kämpfe, wie ſie nur von ſolchen Tatzen geſchlagen werden können, unter ſich und gegen Andere gleich Unvernünftigen gleich rückſichtslos und gleich furchtbar erbarmungslos. Als ſie dann aus dem blutgetränkten grauenhaften Kampfplatz weggetragen waren, erſchien ein Geſchlecht gegen ſie in ſtark herabſteigender Linie. „Biſt du da, du faules Laſtthier!“ lautete der Gruß an einen aus dieſer Reihe aus dem Haufen der Feinde, — ja träg wie die wandelnde Maſſe der Bären und gefräßig wie die Wölfe! Als endlich auch ihre Zeit verfloſſen war, da erſchienen im Vergleich mit jenen Einhörnern und Leoparden und mit dieſen Bären und Wölfen ausnehmend kleine Thiergeſtalten, die in den Räumen, die einſt ihre Vorfahren tönenden Schrittes durchmaſſen, faſt ſchüchtern umherſchlichen, flüchtigen Fußes, fletſchend und kläffend, aus- und eineilten, je nach Gunſt und Willen derer, die einſt die ſchweigſam gehorchenden Diener des königlichen Hauſes waren. Dieſe dem ganzen Volke ſichtbare Verkümmerung des einſt ſo gewaltigen Geſchlechts und die ſchwer laſtende Aufgabe, welche die Regierung des großen Reichs denjenigen aufbürdete, die ſtatt der königlichen Schwächlinge die Zügel führten, legte von ſelbſt die Frage nahe, wer König ſein ſollte, einer von denen, die zwar königlichen Geblüts ſich rühmten, aber mit ſehr unköniglichen Eigenſchaften behaftet ſorg- und mühelos dahinlebten, oder die, welche zwar der Abſtammung von jenen großen Wappenthieren entbehrten, die aber nahezu ein Jahrhundert lang durch Geſinnung, That und Verdienſt um Volk

und Reich einen wahrhaft königlichen Stammbaum sich aufgerichtet hatten. So war die Zeit angebrochen, in der nach dem Gesetz aller menschlichen Dinge wie nicht minder nach dem Strafgericht der Weltgeschichte innerlich Verbrauchtes und äußerlich Gebrochenes ohne Mitleid und Erbarmen weggeschafft wird, damit Würdigeres und Gesünderes an seine Stelle trete, das dann aber wiederum zu seiner Zeit und nach denselben Gesetzen das Gleiche erfahren sollte. Und an diesen für die Weltgeschichte hochwichtigen Ereignissen sollte Bonifatius seinen schwer wiegenden Antheil nehmen.

Es hat nun den Anschein, als ob solche epochemachende Thaten bei ihren Urhebern weit weniger Schwierigkeiten fanden, sie auszuführen, als bei der Nachwelt, sie zu begreifen und zu rechtfertigen, und daß, wäre man vor ihrer Durchführung mit derselben unpraktischen Gründlichkeit zu Werk gegangen, mit der man an die vollendete Thatsache bedächtig herangeschritten, die Weltgeschichte allerdings viel ärmer wäre an solch alles erschütternden und umgestaltenden Ereignissen, aber um so reicher an elenden, für Völker und Reiche gleich unwürdigen Zuständen. Wir gestehen, daß bei Fragen wie die vorliegende in der Theorie altes und neues Recht wie zwei unversöhnliche Feinde einander gegenüber stehen — wir berufen uns aber auf die ebenso vernünftigen Urtheile der Welt- und Völkergeschichte, daß solch gordische Knoten, statt Zeit und Kraft an eine vergebliche Lösung zu verschwenden, mit dem Schwerte zerhauen, und daß in einem Reich und in einer Nation gleich dem eines menschlichen Körpers zum Wohl und zur Rettung ein

Theil oder ein Glied dahingegeben werden muß, um das Ganze zu erhalten.

In der Schilderung des fränkischen Reichs im 8. Jahrhundert ragen die spärlichen, schwächlichen und kläglichem Ausgang verfallenen Reste der einst im In- und Ausland hochangesehenen und weithin gebietenden Merowingerdynastie wie dem Einsturz nahe Ruinen hervor [1]). Hier setzt die Kritik den ersten Hebel an mit dem Einwurf des Zweifels an der geschichtlichen Wahrheit der

---

1) Einhard. vita Karoli c. 1: neque regi aliud relinquebatur, quam ut, regio tantum nomine contentus, crine profuso, barba summissa, solio resideret ac speciem dominantis effingeret, legatos undique venientes audiret eisque abeuntibus responsa, quae erat doctus vel etiam jussus, ex sua velut potestate redderet, cum praeter inutile regis nomen et precarium vitae stipendium, quod ei praefectus aulae, prout videbatur, exhibebat, nihil aliud proprii possideret quam unam et eam praeparvi reditus villam, in qua domum et ex qua famulos sibi necessaria ministrantes atque obsequium exhibentes paucae numerositatis habebat. Quocunque eundum erat, carpento ibat, quod bubus junctis et bubulco rustico more agente trahebatur: sic ad palatium, sic ad publicum populi sui conventum, qui annuatim ab regni utilitatem celebrabatur, ire sic demum redire solebat ad regni amministrationem et omnia vel domi vel foris agenda ac disponenda erant, praefectus aulae procurabat. Aehnlich die Annal. Laur. min. 750: de regibus Francorum qui ex stirpe regia erant et appellabantur, nullam potestatem in regno habebant, nisi tantum quod cartae et privilegia in nomine eorum conscribebantur; potestatem vero regiam penitus nullam habebant, sed quod major domus Francorum valebat, hoc faciebat; in die autem Martis campo secundum antiquam consuetudinem dona illis regibus a populo offerebantur, et ipse rex sedebat in sella regia circumstante exercitu et majordomus coram eo praecipiebatque die illo quidquid a Francis decretum erat, die vero alia et deinceps domi sedebat.

hieher gehörigen meist aus Carolingerquellen geschöpften Berichte. Möglich, daß Einhards eben angeführte Worte vom Ochsenwagen und Ochsenknecht und was damit zusammenhängt, nicht ohne dichterische Ausschmückung geblieben sind. Aber die Wahrheit, der Kern seines Berichtes, wird durch die geschichtliche Thatsache bezeugt, daß dieses allmählig verkümmernde Königsgeschlecht keine Männer und keine Charaktere mehr erzeugte, die des Ruhmes ihrer Altvordern würdig den großen Anforderungen ihrer Zeit wären gewachsen gewesen. Karl Martell wurde anfangs in strenger Haft gehalten [1]). Als er aber seine Zeit gekommen fühlte, durchbrach er selbst die Eisenstäbe oder was ihn sonst von der Freiheit trennte und bewies durch seine Thaten, daß er würdig sei an der Spitze des Reiches zu stehen und dessen Schicksale zu lenken. Von auch nur ähnlichen Thaten der letzten Merowinger, ja nur von einer einzigen eines Königs würdigen Handlung eines derselben weiß die Geschichte nichts zu berichten, wie auch ihrer Namen in den öffentlichen Urkunden nur äußerst selten Erwähnung geschieht. Diese Verschollenheit bei lebendigem Leibe in Mitte eines thatkräftigen Volkes stimmt also mit dem Bericht über die gänzliche Bedeutungslosigkeit des alten königlichen Hauses.

An der Stelle des verkommenen Geschlechts hatten aber die würdigen Glieder einer und derselben Familie schon bis in das dritte Glied die Würden wie die Bürden des königlichen Namens getragen, alle Schlachten geschlagen, den Frieden und die Einheit des Reichs ge-

1) Fredeg. contin. 52. —

ſchützt und bewahrt, in Mitte der Vornehmen die Angelegenheiten des Volkes berathen, waren mit Einem Wort überall und in allen Geſchäften des Kriegs wie des Friedens dort geſtanden, wo ein kriegeriſches tapferes Volk ſeine Könige ſucht. Ein ſolcher Zuſtand aber, daß Einer den Namen und den Schein der königlichen Herrſchaft führt, ein Anderer aber alle Macht und Gewalt beſitze, konnte nur in den Deſpotieen des Morgenlandes vorkommen, und hatte auch dort nur eine Zeit lang Halt und Beſtand, für ein germaniſches Reich war er unerträglich. Denn nach germaniſchem Recht baſirte die Würde des Königthums auf der Abſtammung vom königlichen Geſchlecht und außerdem auf der perſönliche Tüchtigkeit, in allen ſtaatlichen Angelegenheiten auch wörtlich an der Spitze des Volkes zu ſtehen [1]). Und nach altdeutſchem Recht hatte das Volk bei thatſächlichem und perſönlichem Wechſel der Herrſchaft dem Erwählten durch Erhebung auf den Schild Zuſtimmung und Anerkennung ausgedrückt. Alſo galt es bei den geſchilderten Verhältniſſen den Willen dieſes mächtigen Factors innerhalb des Reichs zu erforſchen und zu gewinnen, wenn die verſchobenen und unerträglichen Machtverhältniſſe geordnet werden ſollten. Befragt darüber konnte an der Zuſtimmung des Volkes oder der in ſeinem Namen auf den Reichsverſammlungen handelnden Großen nicht gezweifelt werden, — ſie ſtimmten zu, daß an die Stelle der Schwächlinge des Merowingerhauſes ein neuer König erhoben werde.

Nun war aber, ſeit das Volk das Chriſtenthum an-

1) Waitz, deutſche Verf. Geſch. III, S. 53 ff. —

genommen hatte, in der Kirche eine Macht erstanden, deren Einfluß in allen Verhältnissen sich geltend machte. Und der sichtbare Repräsentant dieser Macht war der Papst. An ihn hatten sich die Söhne Martells gewendet bei Ordnung der zerrütteten kirchlichen Zustände des Reichs und hatten sie auch, soweit mächtige Interessen nicht geradezu aufgehoben werden konnten, mit Hülfe des Legaten des Papstes geordnet. Hier beginnen nun die Anknüpfungspunkte von Bonifatius' Theilnahme an dem wichtigsten politischen Ereignisse des 8. Jahrhunderts.

Es ging also eine Gesandtschaft des fränkischen Volks an Papst Zacharias nach Rom [1]), von ihm Meinung und Urtheil zu hören in Betreff der Uebertragung der königlichen Gewalt auf Pippin, den Inhaber der Gewalt. Nach dem naiven Bericht des Chronisten [2]) lautete die Frage: wegen der Könige in Francien, die zu jener Zeit waren ohne königliche Gewalt zu haben, ob es gut sei oder nicht, und, fährt der Chronist fort, Zacharias meldete dem Pippin, daß es besser sei, der werde König genannt, welcher die Gewalt habe, als der, welcher ohne königliche Gewalt geblieben, und damit die Ordnung nicht gestört werde, befahl er gemäß aposto-

---

1) Fredeg. contin. 117: quo tempore una cum consilio et consensu omnium Francorum missa relatione etc.

2) Annal. Laur. maj. 749: missi fuerunt ad Zachariam papam interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat, ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam jussit Pippinum regem fieri. —

lischer Auctorität, daß Pippin König werde. Nach Rückkunft der Gesandtschaft, deren hervorragende Glieder sehr wahrscheinlich Abt Fulrad von St. Denys und Bischof Burchard von Würzburg waren, als die Repräsentanten der beiden Reichshälften, wurde Pippin unter Anerkennung der Großen in Soissons feierlich zum König erhoben und sammt seiner Gemahlin von den Bischöfen gesalbt [1]).

Ob die Anfrage in Rom so oder anders gelautet habe, hat an sich keinen besonderen Werth, — in der vorliegenden Form ist die Angelegenheit, um die es sich handelt, auf das treffendste ausgedrückt. Die Berufung Pippins an die schiedsrichterliche Entscheidung Roms bestreiten, heißt nicht nur die staatsmännische Gewandtheit des fränkischen Fürsten in Zweifel ziehen, der die Anerkennung seines Volkes noch durch den Ausspruch des völkerrechtlichen Tribunals seiner Zeit verstärkt und geheiligt haben wollte, sondern den Bestand und das Gewicht dieses letzteren bei allen germanischen Völkern jener Zeit in Frage ziehen und das heißt geschichtliche Thatsachen leugnen. Wenn in späteren Schreiben der Päpste an König Pippin [2]) des schiedsrichterlichen Spruchs ihres Vorgängers Zacharias keinerlei Erwähnung geschieht, so lag das in dem sachlich und persönlich höher geschätzten Werth der Salbung und Krönung Pippins durch Ste-

---

1) Fredeg. contin. a. a. O.: praecelsus Pippinus electione totius Franciae in sedem regni cum consecratione episcoporum et subjectione principum una cum regina Bertradane, ut antiquitus ordo deposcit, sublimatur in regno. Vgl. Annal. Laur. maj. 750. —

2) Uhrig, Bedenken. S. 24 ff. —

fan III, gegenüber eines bloß mündlich, aus der Ferne abgegebenen, wenn auch Pippin noch so günstigen Urtheils des Papstes Zacharias.

Nachdem der päpstliche Stuhl, wie angeführt, sein schiedsrichterliches Urtheil abgegeben hatte, war damit für den päpstlichen Legaten, seine persönliche Meinung mochte sein, welche sie wollte, die Direktion für sein Verhalten in dieser Angelegenheit vorgezeichnet, — wir bestreiten aber, daß Bonifatius dem König nicht günstig gesinnt gewesen, und stützen uns dabei auf die ausdrücklichen Worte des Heiligen, wie er schon die mächtige Gunst von Pippins Vater genossen [1]) und wie er vor seinem letzten Gang nach Friesland Niemanden als dem König, den er seinen ruhmreichen Sohn »gloriose fili« nennt, seine Schüler wie alle seine Stiftungen auf das dringendste empfiehlt [2]).

---

1) Würdtw. ep. 12. S. 30. Jaffé monum. Mogunt. 55. S. 159: nam sine patrocinio Principis Francorum nec populum regere nec presbyteros nec diaconos, monachos vel ancillas Dei defendere possum, nec ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum in Germania prohibere valeo. —

1) Würdtw. 90. S. 260. Jaffé 84 und 85. S. 231 f. Anmerkung 1: propterea almitatis vestrae clementiam diligenter in Dei nomine deprecor, ut filiolum meum et corepiscopum Lullum, si Deus voluerit et si clementiae vestrae placeat in hoc ministerium populorum et ecclesiarum componere et constituere faciatis etc. . . . Propterea autem maxime hoc fieri peto, quia presbyteri mei prope marcam paganorum pauperculam vitam habeant. Panem ad manducandum adquirere possunt, sed vestimenta invenire ibi non possunt, nisi aliunde consilium et adjutorem habeant, ut sustinere et indurare in illis locis ad ministerium populi possint, eodem modo, sicut ego illuc adjuvavi.

Der demonstrativen Eintheilung der hieher bezüglichen Quellen in karolingische und nicht karolingische[1]) und dem Hinweis, daß nur diejenigen, deren Verfasser dem königlichen, später kaiserlichen Hofe nahe gestanden, der Mitwirkung des Bonifatius an der Erhebung der Carolinger gedenken, begegnen wir mit dem Einwurf, daß dieß in einer Zeit geschah, in der man auf die Mitwirkung des apostolischen Mannes mehr Gewicht legte als früher, und daß Beweisführungen aus dem Stillschweigen so lückenhafter Aufzeichnungen damaliger Zeit stets mit allseitiger Umsicht geschehen sollten. Denn nach solch bequemer Methode müßte aus dem Stillschweigen so vieler Chroniken und der meisten officiellen Aktenstücke jener Zeitperiode geschlossen werden, daß es damals eigentlich gar keinen Merowinger mehr gegeben habe.

Die Behauptung von Bonifatius' Nichtbetheiligung an Pippins Erhebung stützt sich ferner auf seinen allem Weltlichen abgeneigten, streng kirchlichen und hoch conservativen Charakter und dann besonders darauf, daß er dem Hofe nichts weniger als nahe gestanden sei. Dagegen erinnern wir daran, daß ein Mann von so hoher und einflußreicher Stellung, wie sie Bonifatius im ganzen fränkischen Reich einnahm, zu einer Zeit, wo kirchliche und politische Verhältnisse noch viel enger als in unsern Tagen verflochten, eigentlich noch gar nicht geschieden waren, gegen ein schon auf den ersten Anblick weltgeschichtliches Ereigniß, das auf die kirchlichen Verhältnisse den größten Einfluß üben mußte, sich nicht theilnahmlos

1) Pertz, Monum. SS. I, 10. Rettberg, K. Gesch. Deutschds. I, S. 387 ff. —

benehmen, als ein ihm ganz fremdes förmlich abschließen konnte, vielmehr ihm gegenüber bei nur einiger staatsmännischer Begabung und bei seiner strengen Unterwerfung gegen päpstliche Entscheidungen eine zugeneigte günstige Stellung nehmen mußte.

Von einer besonderen Anhänglichkeit an das Merowingerhaus kann bei Bonifatius um so weniger die Rede sein, als in seinen Briefen desselben auch nicht mit einer Silbe Erwähnung geschieht. Bonifatius selbst stammt aus einem Lande, dessen Geschichte namentlich im siebenten Jahrhundert [1]) angefüllt ist von dem wechselnden Schicksal und oft so blutigen Ausgang königlicher Dynastieen der Heptarchie. Seine Wiege muß noch umrauscht gewesen sein von den erschütternden Schlägen, die König Penda von Mercien voll Zerstörungslust mordend und vernichtend nach allen Seiten ausgeführt hatte, bis er selbst in mörderischer Schlacht ein Ende fand, wie er es vielen Andern bereitet hatte. Und dieser blutige, gegenseitig sich aufreibende Kampf der Heptarchen sollte erst dann ein Ende nehmen, als von den zahlreichen königlichen Geschlechtern nur ein einziges übrig blieb, das dann unter seinem Scepter ganz Britannien vereinigte. Vor den Berichten und dem Miterleben solch erschütternder Ereignisse in den königlichen Familien seines Vaterlandes konnte deßwegen das Schicksal des letzten Merowingers für Bonifatius nichts so ganz Außergewöhnliches sein.

Daß Bonifatius den Hof der fränkischen Fürsten weder Carl Martells noch Pippins mit Vorliebe aufgesucht noch gerne daselbst verweilt hat, das lag nicht so

1) Lappenberg, Englische Gesch. I, S. 151 ff. —

faſt in einer Abneigung gegen die Perſonen der genannten Fürſten, ſondern in dem gänzlichen Mangel der Eigenſchaften eines gewandten und allezeit gefälligen Hofmanns und in den Lebensanſchauungen, die er in gleicher Strenge an ſich ſelbſt und an Andern zu verwirklichen ſuchte. Dazu kam namentlich in der erſten Zeit, daß er nach ſeiner lauten Klage an Biſchof Daniel von Wincheſter [1]) am Hofe, in palatio Francorum, mit kirchlichen Würdenträgern zuſammentraf, die von Amt und Würde nichts als den Namen hatten, deren Leben und Treiben ihm ein kaum erträgliches Aergerniß war und die er auch bald öffentlich anzuklagen die Pflicht in ſich fühlte. Sein Verhältniß zu den fränkiſchen Fürſten konnte aber ſchon deßwegen kein abgeneigtes oder gar feindliches ſein, als er, wie oben ſchon angedeutet, nach wiederholtem Bekenntniß dieſen Fürſten anfangs die einzige, nach Karl Martell die thatkräftigſte Unterſtützung in allen Arbeiten ſeiner Miſſion verdankte, und ohne dieſelbe einen ſchweren Stand in den Wäldern und Wüſten Germaniens gehabt hätte und faſt zur Thatloſigkeit wäre gezwungen geweſen. Es iſt deßwegen der ungeheuchelte Ausdruck eines von großem Dank erfüllten Herzen bei einem Manne, welcher der Wahrheit ſo eifrig diente, wenn er in dem Brief an Fulrad von St. Denys [2]) Pippin gloriosum amabilem regem nennt, dann Fulrad bittet, dem König größten Dank zu ſagen für alle Gnad und Huld, die er aus ſeinen Händen empfangen habe, et illi magnas gratias referas de omnibus pietatis operibus, quae mecum

1) Würdtw. ep. 12. S. 30. Jaffé 55. S. 158. —
2) Würdtw. ep. 90. S. 260. Jaffé 84. S. 231. —

fecit, und ihm das Schickſal ſeiner Genoſſen inſtändig zu empfehlen, wie er das des weiteren in einem eigenen Schreiben an Pippin ſelbſt ausführt, ut (amici mei, in dem Schreiben an Fulrad, sunt enim paene omnes peregrini) habeant mercedis vestrae consilium et patrocinium celsitudinis vestrae et non sint dispersi sicut oves non habentes pastorem et populi prope paganorum non perdant legem Christi [1]).

Sein an Grifo gerichtetes Schreiben [2]), das man als ein Schreiben bezeichnet hat, aus dem eine Pippin nichts weniger als zugeneigte Geſinnung hervorleuchte, enthält, alle Worte ſtreng abgewogen, im Grunde genommen nichts anderes als Bonifatius' ängſtliche Sorge für ſeine Schöpfungen in Thüringen und den wohlgemeinten väterlichen Warnungsruf an einen beiſpiellos unruhigen und raufluſtigen Prinzen, dem erſt ein ſo frühes, ſo unerwartetes Grab in den Walliſerbergen Ruhe bringen und ſeinen tollkühnen Unternehmungen ein Ende ſetzen konnte. Die Motive zu ſeiner gegen Grifo und das fürſtliche Haus wohlmeinenden Handlungsweiſe gibt Bonifatius ſelbſt in den Worten an: sicut et pater vester vivus et mater jam olim mihi commendarunt. Die Abfaſſung des Briefes, erlauben wir uns hier einzuſchalten, fällt nach unſerem Dafürhalten nicht in die Zeit unmittelbar nach dem Tode Carl Martells, ſondern in jene, als Pippin nach der Entſagung ſeines Bruders Carlmann Grifo ſeiner Haft entließ und ihm »comitatus et fiscos plurimos« übergab. Den Schluß des

1) Würdtw. ep. 90. S. 260. Jaffé 85. S. 232. —
2) Würdtw. 92. S. 262. Jaffé 40. S. 108. —

Briefes, die Worte nämlich: »interea memmentote filii carissimi«, beziehen wir entgegen der Auslegung Anderer [1]) als gerichtet mit Grifo an die juvenes ex nobili genere Francorum, welche entweder Pippin seinem Bruder beigegeben oder die gleich unruhigen Geistes wie dieser zu ihm geflüchtet hochverrätherische Verbindungen mit den Sachsen eingegangen hatten. Dann war es der bedeutsame Warnungsruf des Heiligen an das junge leichtfertige fränkische Blut wie vor hochfliegenden unausführbaren Plänen, so ganz besonders vor den zum Untergang führenden Bahnen.

Ein weiterer Einwurf gegen Bonifatius' thätige Betheiligung an der Erhebung Pippins lautet dahin, daß derselbe bei dem feierlichen Act in Soissons deßwegen nicht unter den mitwirkenden Bischöfen gewesen sein könne, weil er zur selben Zeit nach einem Brief an Papst Stephan III mit dem Wiederaufbau der von den Sachsen verbrannten und zerstörten Kirchen und Kapellen beschäftigt gewesen sei [2]). Allein die Worte: quia praeoccupatus fui in restauratione ecclesiarum, quas pagani incenderunt, sagen nichts weiter, als daß ihn die Wiederherstellung der verwüsteten Gotteshäuser vor allen andern Dingen beschäftigt habe, sei es durch die nöthigen Befehle und Anordnungen, sei es durch die kummervollen Mühen und Sorgen dafür, und sagen nichts weniger, als daß er an Ort und Stelle anwesend persönlich an dem Wiederaufbau sich betheiligt oder selbst eingegriffen habe, — hindern uns also nicht, ihn unter

---

1) Hahn, Jahrbüch. des fränk. R. S. 212, 216.

1) Würdtw. ep. 29. S. 258. Jaffé 106. S. 258. —

den Bischöfen des Reichs anwesend zu wissen, in deren Gegenwart und durch deren Beihülfe die Salbung des Königs in Soissons vollzogen wurde.

Auf die Frage welcher von den kirchlichen Würdenträgern des fränkischen Reichs die feierliche Handlung an dem König vollzogen habe, gibt es nach unserem Dafürhalten nur Eine Antwort und zwar die: der angesehenste. Und dieß war nach Amt und Würde, nach Charakter und Verdienst um Reich und Kirche Niemand anders als Bonifatius.

Gegen den Einwurf [1]), daß Papst Stephan III ein paar Jahre später an Pippin in St. Denys nicht wohl die hl. Salbung wiederholt hätte, wenn diese von Bonifatius, seinem Legaten, schon vollzogen gewesen wäre, setzen wir den Hinweis, daß die von Papst Stephan III an Pippin und seinen Söhnen ausgeübte Function sich auch auf das römische Patriciat bezogen hat, eine im römischen Sinn noch höhere Würde als die eines germanischen Königs.

Fassen wir die bisher angeführten Beweismomente zusammen, so läßt sich nicht erhärten, daß Bonifatius an irgend einer Handlung gegen das Merowingerhaus sich betheiligt habe, — es sprechen aber innere und äußere Gründe dafür, daß derselbe, nachdem das fränkische Volk nach erbetenem und erflossenem päpstlichen Spruch Pippin an die Stelle Childerichs III zur königlichen Würde erhoben hatten, diesen zu Soissons als König gesalbt habe.

---

1) Rettberg a. a. o. S. 391. —

Hadrian's Reſcript an Minucius Fundanus.

Von Prof. Dr. Funk.

Das Edikt ad Commune Asiae, das den Namen des Kaiſers Antoninus Pius an ſeiner Spitze trägt und das ſich im Anhang zu Juſtin's erſter Apologie und in der Kirchengeſchichte des Euſebius IV c. 13 findet, wurde, ſeitdem es Haffner in ſeiner Abhandlung de Edicto Antonini Pii pro Christianis ad Commune Asiae (Argentorati 1781) einer eingehenden Kritik unterworfen, beinahe allgemein als unächt angeſehen, oder wer nicht ganz ſo weit gehen wollte, zog ſeine Aechtheit wenigſtens in Zweifel oder erklärte es für interpolirt. Nur ſehr wenige traten noch für ſeine Aechtheit ein und als neueſter Vertheidiger derſelben iſt Wieſeler [1]) zu nennen.

Im Jahr 1856 verſuchte Keim [2]) den Nachweis zu liefern, daß auch das Hadrian'ſche Reſcript an Minu-

1) Die Chriſtenverfolgungen der Cäſaren bis zum dritten Jahrhundert. 1878 S. 18—24.

2) Theologiſche Jahrbücher XV 387—401: Bedenken gegen die Aechtheit des Hadrian'ſchen Chriſten-Reſcripts.

cius [1]) Fundanus nicht der Erlaß eines heidniſchen Kaiſers, ſondern das Elaborat eines Chriſten ſei, der „unter den zunehmenden Bedrückungen und Verfolgungen unter Antoninus Pius die Lage der Glaubensgenoſſen durch Hinweiſung auf ein älteres Reſcript eines Kaiſers meinte erleichtern zu können“ [2]), indem dasſelbe nicht, wie man bisher in der Regel angenommen, das Verbot eines ungeregelten Verfahrens gegen die Chriſten durch Volksjuſtiz, ſondern das Verbot, einen Chriſten als ſolchen oder wegen ſeines bloßen Glaubens zu verfolgen, enthalte und ſich damit mit dem Rechtsſtandpunkt in Widerſpruch ſetze, der in dem bekannten Edikt an Plinius durch den Kaiſer Trajan geſchaffen und von keinem ſeiner Nachfolger im zweiten Jahrhundert verlaſſen worden ſei. Die Bedenken wurden nicht umſonſt ausgeſprochen und wenn auch Overbeck [3]) klagt, daß ſie bis jetzt faſt allgemein überhört worden ſeien und daß zu den nichttheologiſchen Schriftſtellern überhaupt noch keine Kunde von der bezüglichen Abhandlung gedrungen zu ſein ſcheine, ſo conſtatirt er ſelbſt [4]) mit Befriedigung, das Reſcript ſei

---

1) Der Name lautet richtiger Minicius. Ich behalte aber die altherkömmliche Schreibweiſe bei.

2) Theol. Jahrb. XV 399.

3) Studien zur Geſchichte der alten Kirche. 1875 S. 136. Die zweite Studie S. 93—157 handelt „über die Geſetze der römiſchen Kaiſer von Trajan bis Mark Aurel gegen die Chriſten und ihre Auffaſſung bei den Kirchenſchriftſtellern“. Vgl. Qu.-Schr. 1875 S. 604 ff.

4) Aus dem Urchriſtenthum. Geſchichtliche Unterſuchungen in zwangloſer Folge von Dr. Th. Keim I (1878) 181. Der Verfaſſer iſt inzwiſchen geſtorben und ſo wird der erſte Band dieſer Unterſuchungen zugleich der letzte ſein.

in Folge seines Angriffes von Baur, Hase, irgendwie auch von Hagenbach, sodann von Hausrath, Lipsius, Overbeck, neuerdings auch ganz unabhängig durch den Franzosen Aubé [1]) im Stich gelassen worden. Der Erfolg scheint um so größer, wenn man in Betracht zieht, daß diejenigen, die seine Bedenken nicht theilten, sie wenigstens auch nicht widerlegten, wenn man nicht etwa in den wenigen Zeilen, die Wieseler [2]) dem Gegenstand widmete, eine Widerlegung sehen will, und da man, wie er selbst einräumt [3]), denselben „zur Noth immer noch mit der Plinius'schen Humanität und mit der Trajan'schen Rechtsvorschrift si deferantur et arguantur nicht ohne Schein begegnen könnte". Der Sieg, meint er freilich, werde schließlich sicher auf seiner Seite bleiben, da den Gründen, die er ins Feld geführt, sich höchstens Scheingründe gegenüberstellen lassen, und auch Overbeck [4]) ist der Ansicht, daß eine Widerlegung schwerlich gelingen werde.

So vollständig ist indessen nach meinem Dafürhalten der Kampf noch nicht entschieden. Wenn die Gegner des Rescripts bisher siegreich das Feld zu behaupten schienen, so rührt dieß zum nicht geringen Theil daher, daß die Vertheidiger noch nicht Zeit fanden, ihnen in geordneter Schlachtlinie entgegenzutreten, und so mögen im Folgenden die Erwägungen ausgesprochen werden, die mich bis-

---

1) Histoire des persécutions de l'église jusqu' à la fin des Antonins. 1875. Derselbe beschränkt sich schließlich S. 273 auf einen starken Zweifel an der Aechtheit des Rescripts.

2) Die Christenverfolgungen S. 18.

3) Aus dem Urchristenthum S. 181 f.

4) Studien S. 137.

her hinderten, den Bedenken gegen die Aechtheit des Reſcripts mich anzuſchließen. Ich erhebe damit nicht den Anſpruch, die Aechtheit evident zu beweiſen. Aber ſo viel dürfte immerhin gezeigt werden können, daß die Antitheſe noch keineswegs feſtſteht, und das genügt zunächſt, da die Beweislaſt in dieſer Frage den Gegnern obliegt. —

Das Reſcript ſteht am Schluß der erſten Apologie Juſtin's und wurde von dem Apologeten im lateiniſchen Wortlaut aufgenommen. Euſebius, der uns dieß bezeugt (h. e. IV c. 8), überſetzte es für ſeine Kirchengeſchichte (IV c. 9) ins Griechiſche und ſeine Ueberſetzung verdrängte ſpäter in der Juſtin'ſchen Apologie den Originaltext; denn die Handſchriften, in denen uns dieſe Schrift jetzt noch vorliegt, enthalten das Reſcript griechiſch und ihr Text ſtimmt ſo durchweg mit dem Euſeb'ſchen überein, daß er nothwendig auf dieſen zurückzuführen iſt. Rufin bietet das Reſcript ſelbſtverſtändlich in lateiniſchem Text und Gieſeler [1]), Neander [2]), Kimmel [3]), Otto [4]), Overbeck [5]), Aubé [6]) haben in ihm den Originaltext wieder finden zu dürfen geglaubt. Kimmel gibt auch Gründe für ſeine Anſicht an und er will nicht bloß finden, daß die Sprache des Edikts ebenſo ſehr von der ſonſtigen Diktion Rufin's abweiche als ſie mit der Sprache der Zeit Hadrian's übereinſtimme, wie die bei Rufin

1) Lehrbuch der K. G. 3. A. I 142 f.
2) Allg. Geſch. der chriſtl. Religion. 3. A. I 56.
3) De Rufino Eusebii interprete. 1838 p. 175 sq.
4) Corpus Apologetarum christ. ed. III. 1876. I. I 190 sq.
5) Studien S. 135.
6) Histoire de persécutions p. 262.

ſonſt nicht mehr vorkommenden, aber bei den Juriſten üblichen Ausdrücke hoc exsequi non prohibeo, si quis postulaverit reum und vindicare beweiſen, ſondern er glaubt auch, der Ueberſetzer gebe ſelbſt zu verſtehen, daß er aus der Juſtin'ſchen Apologie das Original aufgenommen habe, da er die Worte des Euſebius wegließ, er habe das Reſcript ſo gut als möglich aus dem Lateiniſchen ins Griechiſche übertragen. Die Auslaſſung dieſer Bemerkung verſtand ſich indeſſen für einen lateiniſchen Ueberſetzer von ſelbſt, zumal für einen Ueberſetzer von der Art Rufin's, der im allgemeinen genug gethan zu haben glaubte, wenn er nur den Sinn getroffen, und was jene ſprachliche Differenz betrifft, ſo hätte ſie nur dann die ihr zugeſchriebene Bedeutung, wenn für die entgegengeſetzte Anſicht gar nichts ſpräche. Allein dem iſt nicht ſo. Die beiden Texte ſtehen in einem Verhältniß zu einander, daß dem lateiniſchen nur ſehr ſchwer die Originalität oder die Priorität vor dem griechiſchen zuzuſprechen iſt, und Keim hat in Anbetracht dieſes Umſtandes ſchon bei Abfaſſung ſeiner „Bedenken" jenen für eine Rücküberſetzung aus dieſem erklärt. Overbeck meint zwar, ſeine „oberflächlichen Einwendungen" können ſich gegen Kimmel's Nachweiſungen nicht halten. Er hielt aber trotzdem ſein Urtheil noch neueſtens [1]) aufrecht und ich kann ihm nur Recht geben. Die Vergleichung der Texte hat auf mich von jeher und bevor mir Keim's bezügliche Anſicht bekannt wurde, den gleichen Eindruck gemacht. Die Texte ſelbſt mögen daher zeigen, auf welcher Seite Oberflächlichkeit herrſcht, ob auf Seite Kimmel's,

1) Aus dem Urchriſtenthum S. 185.

dem nicht einmal der Gedanke kam, ihr gegenſeitiges Verhältniß näher ins Auge zu faſſen, oder auf unſerer Seite, und ich ſtelle ſie zur leichteren Vergleichung neben einander, indem ich die Stellen, wo der lateiniſche Text über den griechiſchen hinausgeht oder ihn nur ſehr frei wiedergibt, mit liegender Schrift hervorhebe.

Μινουκίῳ Φουνδάνῳ.

Ἐπιστολὴν ἐδεξάμην γραφεῖσάν μοι ἀπὸ Σερηνίου Γρανιανοῦ, λαμπροτάτου ἀνδρός, ὃντινα σὺ διεδέξω. Οὐ δοκεῖ οὖν μοι τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν, ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται καὶ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ. Ἂν οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχῶται δύνωνται διϊσχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. Πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν, εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. Εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος· ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ φρόντιζε, ὅπως ἂν ἐκδικήσειας.

Exemplum Epistolae Imperatoris Adriani ad Minucium Fundanium.

Accepi literas ad me scriptas a decessore tuo Sereno Graniano, clarissimo viro: et non placet mihi *relationem* silentio praeterire, ne et *innoxii* perturbentur et calumniatoribus *latrocinandi* tribuatur occasio. Itaque si evidenter provinciales huic petitioni *suae* adesse valent adversus Christianos, ut pro tribunali *eos in aliquo arguant*, hoc eis exsequi *non prohibeo*, precibus autem *in hoc* solis et adclamationibus uti *eis non permitto*. Etenim multo aequius est, si quis volet accusare, te cognoscere *de obiectis*. Si quis igitur accusat et probat, adversum leges quicquam agere *memoratos homines*, pro merito *peccatorum etiam supplicia* statues. Illud mehercule magnopere curabis, ut, si quis calumniae gratia *quemquam horum postulaverit reum*, in hunc pro *sui* nequitia *suppliciis severioribus* vindices.

Wie mir scheint, braucht man die beiden Texte nur mit einander zu vergleichen, um mit ziemlicher Sicherheit zu erkennen, welcher aus dem andern geflossen ist. Oder ist etwa anzunehmen, Eusebius habe an die Stelle des kräftigen innoxii das allgemeine ἄνθρωποι gesetzt; er habe das bestimmte eos in aliquo arguant und quemquam horum post. reum mit dem unbestimmteren ἀποκρίνεσθαι und τοῦτο προτείνοι wiedergegeben; er habe das non prohibeo, das eis non permitto, das de obiectis und das memoratos homines einfach ausgelassen? Spricht nicht, die Frage bloß textkritisch betrachtet, alles für das umgekehrte Verhältniß, und ist dieses nicht um so wahrscheinlicher, da Eusebius nach der ganzen Stellung, die das Rescript einnimmt, bei seiner Uebersetzung sich eher wohl veranlaßt fühlen könnte, etwas mehr in dasselbe hineinzulegen als es an sich enthielt, schwerlich aber, etwas von seinem Inhalt zu übergehen?

Ich halte den Rufin'schen Text daher für eine Uebersetzung aus dem Euseb'schen und wenn die beiden Texte sich wirklich so zu einander verhalten, so folgt, daß der Originaltext für uns verloren ist. Die Sache ist aber nicht so ganz gleichgiltig, wie Overbeck [1]) will. Wie man leicht sieht und wie Keim [2]) ganz richtig hervorgehoben hat, ist der lateinische Text ziemlich schärfer oder, wenn man lieber will, zu einer Interpretation zu Gunsten der Christen beträchtlich tauglicher und wenn das Rescript nun in der Hand des einen Uebersetzers so umgestaltet wurde, sollte es aus der Hand des andern ganz

1) Studien S. 136 Anm.
2) Aus dem Urchristenthum S. 185.

unverſehrt hervorgegangen ſein? Wie dem aber ſein mag: wir dürfen uns nur an den griechiſchen Text halten, da ihm wenn auch nicht die Originalität, ſo doch die Priorität zukommt, und wenn es fraglich werden könnte, ob ein Wort etwa zu Gunſten oder zu Ungunſten der Chriſten zu deuten ſei, ſo werden wir, wenn wir dem Original uns nähern und nicht noch weiter von ihm uns entfernen wollen, im letzteren Sinn zu entſcheiden haben.

Wie bereits erwähnt, ſteht das Reſcript am Schluß der erſten Apologie Juſtin's und dieſer Kirchenvater galt auf Grund deſſen bis auf die neueſte Zeit allgemein, ſelbſt Keim in ſeinen „Bedenken" und Overbeck nicht ausgenommen, als der erſte Zeuge desſelben. Erſt im Jahr 1873 erklärte Keim [1]) dasſelbe für den Zuſatz einer ſpäteren und fremden Hand und bald darauf gelangte Aubé [2]), wie es ſcheint unabhängig von ihm, zu derſelben Anſicht. Beide laſſen die Apologie mit dem kräftigen *ὃ φίλον θεῷ τοῦτο γενέσθω* (c. 68) ſchließen und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieſer Schluß ſchöner und würdiger wäre als der gegenwärtige. Allein ebenſo ſicher iſt, daß man mit derartigen Schlüſſen ſehr leicht in die Irre geräth und dieß beſonders bei Juſtin, der in ſeinen Schriften bezüglich der künſtleriſchen Diatheſe ſo viel vermiſſen läßt. Oder wäre es ſogar undenkbar, daß er von der Exiſtenz des Reſcripts erſt erfuhr, nachdem er ſeine Arbeit bereits vollendet hatte, und daß er ſich dann einfach darauf beſchränkte, dasſelbe an den Schluß ſeiner Arbeit zu ſtellen? Jene Anſicht iſt daher, ſo lange nicht

1) Proteſtant. Kirchenzeitung N. 28 S. 623.
2) Histoire des persée. p. 272 sq.

irgend welche äußere Zeugniſſe für ſie beizubringen ſind, abzuweiſen, und die Originalſprache des Reſcripts gibt uns dazu noch einen beſonderen Grund. Dasſelbe war nach dem Zeugniß des Euſebius lateiniſch abgefaßt und man darf fragen, ob ein Falſarius, der, wenn er überhaupt anzunehmen iſt, von Keim [1]) ſchwerlich mit Unrecht in Kleinaſien geſucht wird, es nicht vielmehr griechiſch geſchrieben hätte? Das Edictum ad Commune Asiae dürfte in dieſer Sprache abgefaßt worden ſein, da Euſebius von einer Ueberſetzung hier lediglich nichts berichtet.

Es ſoll nicht behauptet werden, daß damit die Zugehörigkeit des Reſcripts zur Apologie förmlich bewieſen ſei. Aber ſo viel iſt ſicher, daß die gegneriſche Theſe noch viel weniger feſtſteht, und eine Fälſchung wäre ſelbſt dann noch nicht ſofort anzunehmen, wenn das Reſcript nicht ſchon urſprünglich mit der Apologie verbunden geweſen wäre. Denn es läßt ſich ja ſehr wohl denken, daß Juſtin, wenn er von dem Reſcript ſpäter Kenntniß erhielt, ſeine Arbeit durch die Aufnahme desſelben ergänzen und vervollkommnen wollte. Ebenſo läßt ſich denken, daß ein Dritter in beſtem Glauben den Zuſatz machte, und unter allen Umſtänden müßte dieſes ſehr bald geſchehen ſein, da Melito von Sardes in ſeiner wahrſcheinlich um das Jahr 170 an Mark Aurel gerichteten Apologie (Eus. h. e. IV. c. 26) das Reſcript ſchon kennt.

Die äußeren Zeugniſſe ſind nach dem Angeführten dem Reſcript eher günſtig als ungünſtig und es iſt na-

1) Theol. Jahrb. XV 400.

mentlich kein hinreichender Grund zu dem Zweifel vorhanden, ob Juſtin dasſelbe bereits gekannt habe. Sehen wir nun, wie es ſich mit den inneren Gründen verhält.

Aubé [1]) hebt vor allem hervor, daß der Vorgänger des Proconſuls Fundanus, der das Reſcript veranlaßte, in demſelben Serenius Granianus genannt werde, während er in Wahrheit Licinius Silvanus Granianus geheißen habe, da ein Mann dieſes Namens nach den Unterſuchungen von Waddington [2]) im Jahr 106 Consul suffectus und 123 oder 124 Proconſul von Aſien war und da Minucius Fundanus in beiden Würden je in dem folgenden Jahr als ſein Nachfolger erſcheint, und er findet es befremdend, daß ein Proconſul nicht wiſſen ſollte und darum erfahren wollte, ob man die Chriſten den Thieren überantworten ſolle, wenn das Geſchrei des Amphitheaters es verlange, obgleich er als nicht unwahrſcheinlich zugeben will, daß der Proconſul von Aſien den Kaiſer von gewiſſen Ausbrüchen der Volkswuth gegen die Chriſten in Epheſus und an andern Orten in Kenntniß zu ſetzen hatte. Ob derſelbe denn nicht gewußt habe, daß die Menge kein Recht hatte, weder anzuklagen noch zu verurtheilen noch freizuſprechen; daß ihr leeres Geſchrei verachtet werden mußte und daß ſelbſt da, wo mehrere geſetzlich eine Partei bildeten, durch Delegirte zu handeln war! Man kann dieſe Bedenken theilen und doch braucht man nicht zu einem beſonderen Zweifel an der Aechtheit des Briefes durch ſie bewogen zu werden. Denn was die falſche Schreibart des Namens zunächſt

1) Histoire des persée. p. 263—267.
2) Fastes des provinces asiatiques. 1872.

anlangt, so liegt es auf der Hand, wie leicht ein Licinius in einen Serenius übergehen konnte, und wenn man erwägt, daß uns das kaiserliche Rescript nur in Uebersetzung, nicht mehr im Originaltext vorliegt, so wird man sich über jene Veränderung nicht im mindesten wundern dürfen. Machte doch ein zweiter Uebersetzer, Hieronymus [1]), aus Serenius Granianus einen Serenus Granius und ein dritter, der armenische Uebersetzer der Chronik Euseb's [2]), ließ das Wort Granianus gänzlich weg und führt statt des Minucius Fundanus einen Armonicus Fundius in die Geschichte ein! Hat selbst Rufin, der nach Aubé das Original aufgenommen haben sollte, in den von Otto [3]) eingesehenen Handschriften beinahe einstimmig Fundanius statt Fundanus! Bedenken aber, wie sie gegen die Anfrage des Proconsuls geäußert wurden, lassen sich in ähnlicher Weise so oft in der Geschichte des Alterthums erheben, daß ich glaube, über sie zur Tagesordnung übergehen zu sollen. Nur das eine will ich hervorheben, daß die Bedenken, die Aubé [4]) gegen die bekannte Anfrage des Plinius und die Antwort Trajan's vorzubringen wußte, nicht geringfügiger sind, und doch wurde jener Briefwechsel bis zur Stunde allgemein als ächt anerkannt und mußte der Kritiker es schließlich selbst bei einem quoi qu'il en soit de ces doutes bewenden lassen!

Aber die Antwort soll noch befremdender sein als

---

1) Euseb. Chron. ed. Schoene II 167.

2) Ibid. p. 166.

3) Vgl. die Note ad Just. Apol. I c. 68. Unter 8 Handschriften hat nur eine Fundanus.

4) Histoire des persée. p. 210—218.

die Anfrage und ſchon die Aufſchrift: Hadrianus Minucio Fundano, ſoll Anſtoß erregen, da die Kaiſer in ihren officiellen Beziehungen zu den hohen Würdeträgern des Reiches die Etikette beſſer beobachteten und die Reſcripte, Geſetze und Conſtitutionen im Codex Justinianeus ſtets ein Imperator oder, wenn es ſich um einen Verſtorbenen handelte, ein Divus an ihrer Spitze tragen [1]). Man könnte hier zu fragen verſucht ſein, ob denn die Todten ſelbſt das Divus in ihre Erlaſſe einſetzten? Aber dieſer Punkt möge völlig auf ſich beruhen und nur das eine ſei gegen jenen Einwand bemerkt, daß der Schuß auf eine ganz falſche Scheibe abgegeben wurde. Wie ein Blick auf die oben mitgetheilten Texte des Reſcriptes zeigt, lautet die handſchriftliche Inſcription ganz anders und was Aubé für die Aufſchrift ausgibt, iſt nichts als eine Conjectur Otto's. Der Kritiker wende ſich daher mit ſeinen Einwendungen ſtatt an das Reſcript an den neueſten Herausgeber Juſtin's, und er wird von ihm mit Verweiſung auf den Briefwechſel zwiſchen Trajan und Plinius [2]) zur Antwort erhalten, daß ſeine Conjectur der römiſchen Sitte nicht einmal ſo zuwider ſei, wie er wolle.

Nicht viel mehr Werth hat die Bemerkung, daß die Sprache des Reſcripts mehr die eines chriſtlichen Apologeten wie Melito von Sardes als die eines heidniſchen Kaiſers ſei, und daß der Stil vag, unbeſtimmt und verquickt ſei und weder an die wahrhaft kaiſerliche Präciſion und Kürze des Reſcripts Trajan's an Plinius erinnere

1) Aubé l. c. p. 267.

2) Vgl. Plinii epist. ed. Keil 1870 p. 270 sqq.

noch die Entschiedenheit der zahlreichen ächten Edikte Hadrian's besitze[1]); denn sie gründet sich hauptsächlich auf die Voraussetzung, der lateinische Text sei der ächte und der Originaltext liege überhaupt noch in unsern Händen.

Erst die weiteren Bedenken, die sich gegen den ganzen Tenor des Rescripts kehren, sind beachtenswerth und auch hier wurden Schwierigkeiten hervorgesucht, die entweder die ihnen zugeschriebene Bedeutung nicht haben oder weiter führen, als jeder besonnene Kritiker zu gehen sich entschließen wird. Denn wenn Aubé[2]) z. B. das pro merito peccatorum betonend fragt, ob der Verfasser des Briefes sagen wolle, die Christen stehen unter dem gewöhnlichen Gesetz und seien im Falle einer Gesetzesübertretung gleich den andern Menschen zu bestrafen, und meint, das sei einfältig (banal) und nach der Anerkennung des Christenthums hätte auch ein Constantin und ein Theodosius so schreiben können; wenn er ferner fragt, ob er die Sache so verstanden habe, das Bekenntniß des Christenthums als solches sei eine strafbare Verstoßung gegen das Gesetz, und daran die Folgerung knüpft, in diesem Fall brauche man nicht erst überwiesen zu werden, daß man gegen das Gesetz etwas gethan habe, da das bloße Geständniß, Christ zu sein, schon die Strafe nach sich ziehe: so ist zu bemerken, daß jene Dummheit sich auch Plinius zu Schulden kommen ließ, indem er bei Trajan anfragte: nomen ipsum, etiamsi flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur, und schon dieser Umstand hätte zu größerer Vorsicht mahnen sollen.

---

1) Aubé l. c. p. 268—269.
2) Ibid. p. 269 sq.

So einfach mit dem logiſchen Geſetz des Widerſpruchs, wie man nach dem Angeführten glauben ſollte, iſt unſere Frage nicht zu entſcheiden, da das römiſche Geſetz in Bezug auf die Behandlung der Chriſten ſelbſt in einem gewiſſen Widerſpruch befangen und da auch das Edikt Trajan's, wie man es ſonſt erklären mag, von demſelben nicht frei war, und man muß daher von derartigen mehr ſophiſtiſchen als wahren Einwendungen abſtehen, wenn man einer wirklichen Löſung näher kommen will. Die Frage, auf die alles ankommt, iſt einfach die, ob das Reſcript den Trajan'ſchen Rechtsſtandpunkt aufgehoben habe oder ob es ſich noch innerhalb der Trajan'ſchen Regel bewege, und indem wir zu ihr übergehen, laſſen wir demjenigen das Wort, der ſie wie zuerſt ſo auch am ſchärfſten ins Auge faßte.

„Daß das Reſcript", bemerkte Keim [1]), „nicht (wie man gewöhnlich annimmt) ein tumultuirendes, ſondern ein rechtliches (wie ſich zeigen wird, das Trajan'ſche) Verfahren als bisher üblich vorausſetzt, bezw. bekämpft, iſt ſchwer zu leugnen. Denn daß von Einzelnen bis jetzt ſchon gegen die Chriſten geklagt worden, liegt offen vor, nur daß der Aeußerung des Kaiſers nach die Unterſuchung nicht gründlich genug geführt wurde: „„denn weit beſſer ziemte es ſich, falls einer anklagen will, daß du die Sache genau unterſuchſt"" ; und ſelbſt die Stelle des Reſcripts, „„wenn nun die Bewohner der Provinz auf dieſe ihre Forderung hin mit Feſtigkeit und Beſtimmtheit gegen die Chriſten auftreten können, daß ſie auch Antwort geben vor dem Richterſtuhl, ſo ſollen ſie ſich dazu

1) Theol. Jahrb. XV 389—392.

allein wenden, aber nicht mit einfachen Forderungen oder mit bloßem Geschrei"", selbst dieser der obigen (gewöhnlichen) Auslegung scheinbar günstige Satz beweist nicht für sie. Denn auch hier ist als die bisher bestehende Praxis das Auftreten vor dem Richterstuhl mit Anklagen, mit Petitionen (ἀξιώσεις, petitiones) gegen die Christen vorausgesetzt, nur daß der Ankläger keinem eingehenden Verhör, keinem ausführlichen Reden und Antworten unterworfen wurde, sondern das seinige zu leisten schien, wenn er, wie dieß unter Trajan und noch ein Jahrhundert lang nachher geschah, einfach vor Gericht die Delation machte, daß dieser oder jener ein Christ sei. Wie wenig an tumultuarisches Auftreten gegen die Christen, wie wenig an stürmische blutbegehrende Haufen gedacht werden dürfe, zeigt sich klar genug darin, daß allenthalben Einzelne, nicht Volkshaufen als Klageführende vorausgesetzt sind, daß insbesondere die ἀξιώσεις gegen die Christen, diese ganz normalen Delationen derselben als das Gewöhnliche wiederholt aufgestellt und in den Vordergrund gestellt sind, während die βοαί nur nebenbei erscheinen, so zwar, daß nicht einmal eine Berechtigung vorliegt, wildes Volksgeschrei oder etwas dergleichen darunter zu verstehen (wie ἐπιβοήσεις Eus. V c. 1 und acclamationes bei Rufin), und nicht vielmehr nur unbewiesene verleumderische Gerüchte, die φῆμαι, δυσφημίαι, von denen so oft bei den gleichzeitigen Schriftstellern die Rede ist, z. B. Eus. IV c. 7; Athen. leg. c. 2, und von denen z. B. der seinen Ausführungen nach mit dem Gedanken des Hadrian'schen Rescripts so nahe verwandte Verfasser des Antonin'schen πρὸς κοινὸν Ἀσίας den umschreibenden Ausdruck braucht: καὶ ἕτερά τινα

ἐμβάλλουσιν, ἅτινα οὐ δύνανται ἀποδεῖξαι". . . . Das Reſcript, fährt er fort, trenne zwiſchen Chriſtennamen und Chriſtenverbrechen in einer Weiſe, die mit den ſonſtigen Zeitverhältniſſen ſchwer zu vereinigen ſei, und einige Aeltere, wie Balduni (Edicta princip. Rom. de Christ.) und Böhmer (De cognitionibus de Christ.), denen neuerdings Bickell (Geſch. des Kirchenrechts I. II 237) zugeſtimmt habe, haben offen anerkannt, daß nach ihm an und für ſich das Chriſtenthum noch kein Verbrechen ſei, während die gewöhnliche Anſicht der Neueren dahin gehe, daß die Chriſten nicht mehr mit raſcher Juſtiz auf den bloßen Chriſtennamen hin, ſondern erſt auf den jedesmaligen Erweis der mit dem Chriſtennamen innig verbundenen Verbrechen zu verurtheilen ſeien. Das ſei aber nur ein neuer Nothbehelf. Denn nicht allein habe eine ſolche Trennung nur dann einen Sinn, wenn die chriſtliche Religion als ſolche nicht mehr als Verbrechen gelte; das Reſcript ſpreche es ſogar ausdrücklich aus: ein Chriſt als ſolcher ſei nicht nothwendig ein Verbrecher. Es ſpreche ja aus, daß Chriſten verleumderiſch eines Verbrechens angeklagt werden können, daß unſchuldige Menſchen durch dieſe Chriſtenproceſſe in Noth gebracht werden; unter Betheurungen befehle der Kaiſer, daß die verleumderiſchen Anklagen der unſchuldigen Chriſten ſtrengen Strafen unterworfen werden ſollen, und die im Reſcript als ſtrafwürdig bezeichneten Conflikte mit dem Staatsgeſetz könnten daher offenbar nicht direkt religiöſe, ſondern nur bürgerlich politiſche Bedeutung haben. Mit Einem Wort: die oben abgewieſenen Erklärungsverſuche des Reſcripts wiſſen den eigenthümlichen Schwierigkeiten desſelben doch nicht auszu-

weichen, welche darin culminiren, daß es eine Anſchauung vom Chriſtenthum und vom Rechtsverfahren gegen das Chriſtenthum vorausſetze, die den damaligen Zeitverhältniſſen und dem Trajan'ſchen Verfahren durchaus widerſpreche. Letzteres ſei, wie nachgewieſen wird [1]), durch das ganze zweite Jahrhundert nach Hadrian in Geltung geweſen, und daß es auch unter dieſem Herrſcher ſich behauptet habe, ſei nach mehreren Indicien als ſicher anzunehmen. Das Reſcript mit ſeinen warmen Worten für die Unſchuld der Chriſten ſei für einen Mann, der ſich ſo ungünſtig über dieſelben ausgeſprochen (Vopisci Saturninus c. 8) und der die fremden Religionen ebenſo ſehr verachtete als er dem vaterländiſchen Cult ergeben war (Spart. Hadr. c. 22), durchaus befremdend, im Munde eines Chriſten aber vollkommen begreiflich, klar und verſtändlich.

Keim glaubt alſo, das Reſcript laufe in der Hauptſache auf das Verbot hinaus, die Chriſten als ſolche oder bloß ihrer Religion wegen zu verfolgen, und er faßt, um ſeine Theſe zu begründen, insbeſondere das Wort ἀξίωσις im Sinn von delatio auf. Ein Einblick in die Lexika und namentlich den Thesaurus von Stephanus zeigt aber, daß dieſe Auffaſſung ſchwerlich richtig iſt, und auch der lateiniſche Text dient ihr nicht zur Beſtätigung; denn petitio bedeutet wohl Klage, aber nur in Privat- und Civilſachen, und es wäre daher hier, wo es ſich um ein Staatsverbrechen handelt, ein anderer Ausdruck zu erwarten. Ueberdieß läßt der Context jene

1) A. a. O. S. 392—395.

Ueberſetzung ſchlechterdings nicht zu. Die ἀξιώσεις werden ja verpönt und man kann daher unmöglich „ganz normale Delationen“ in ihnen erblicken, wenn man nicht zugleich annehmen will, Hadrian habe die Delation unterſagt, eine Folgerung, welche die vorausgehenden Worte verbieten, da hier die Anklage erlaubt, wenn auch zugleich geregelt iſt. Daraus ergibt ſich aber ein weiteres. Weder ſtehen die ἀξιώσεις den βοαί ſo ferne, als Keim geglaubt hat, noch „erſcheinen die βοαί nur nebenbei“; jene ſind dieſen vielmehr nahe verwandt und ſie werden deßhalb im Reſcript mit ihnen ebenſo zu der gemeinſamen Kategorie des Verbotenen zuſammengefaßt, als ſie mit ihnen dem Erlaubten gegenübergeſtellt werden, was bei der Keim'ſchen Interpretation ſchwerlich geſchehen könnte. Das Reſcript hat demgemäß eine ganz andere Spitze, als man neuerdings annehmen wollte. Es kehrt ſich ſo wenig gegen die Anklage eines Chriſten als ſolchen, daß es ſie vielmehr unverkennbar zuläßt und nur eine Verfolgung auf Grund der ἀξιώσεις und βοαί verbietet, und daß es ſich ſo verhält, hätte man deutlich erkennen können, wenn man die Worte näher angeſehen hätte, in denen ſich Euſebius (h. e. IV c. 8) ſowohl über das Reſcript als über ſeine Veranlaſſung ausgeſprochen hat. Mögen ſie, was den letztern Punkt betrifft, auf dem Schreiben des Proconſuls Licinius Granianus ſelbſt oder, was wahrſcheinlicher iſt, einfach auf der Antwort des Kaiſers beruhen, ſie zeigen immerhin, wie Euſebius den ganzen Fall verſtand. Nach ſeiner Darſtellung nun enthält das Schreiben des Proconſuls nur den Gedanken: *ὡς οὐ δίκαιον εἴη ἐπὶ μηδενὶ ἐγκλήματι βοαῖς δήμου χαριζομένους ἀκρίτως κτείνειν αὐτούς* (sc. Christianos).

Er findet demgemäß zwiſchen den *ἀξιώσεις* und den *βοαί* eine ſolche Verwandtſchaft, daß er erſtere ohne Nachtheil für die Sache übergehen zu dürfen glaubte; er zeigt überdieß durch die Worte *ἐπὶ μηδενὶ ἐγκλήματι* und *ἀκρίτως* deutlich genug an, daß es ſich keineswegs um das Verbot der Verfolgung des chriſtlichen Namens überhaupt, ſondern nur um das Verbot einer formloſen Verfolgung handelte, und daß das die obſchwebende Frage war, erhellt auch zur Genüge aus den Worten, in denen die Quinteſſenz des Reſcripts wiedergegeben wird: *μηδένα κτείνειν ἄνευ ἐγκλήματος καὶ εὐλόγου κατηγορίας*. Euſebius verſteht alſo das Reſcript ganz anders als Keim und ſeine Auffaſſung fällt bei Entſcheidung der Controverſe über den Sinn des Reſcripts nicht bloß ſehr ſchwer ins Gewicht, ſondern ſie iſt geradezu als ausſchlaggebend anzuſehen. Denn er hatte 1. den Originaltext vor ſich; 2. rührt unſer Text von ihm her und er darf wohl ſicherlich als der beſte Ausleger ſeiner Worte bezeichnet werden; 3. iſt ein Mißverſtändniß durch Flüchtigkeit durch den Umſtand ausgeſchloſſen, daß er das Reſcript nicht bloß zu leſen, ſondern auch zu überſetzen hatte; 4. ſpricht, wenn eine Alterirung des Sinnes durch ſeine Ueberſetzung erfolgt ſein ſollte, die Vermuthung dafür, daß er die Bedeutung des Reſcripts eher zu Gunſten der Keim'ſchen als der andern Auffaſſung veränderte.

Iſt aber damit die Hauptſchwierigkeit erledigt und die Tendenz des Reſcripts feſtgeſtellt, ſo werden uns kleinere Schwierigkeiten in unſerm Urtheil nicht mehr beirren dürfen. Keim will zwar in der Rede des Reſcripts von verleumderiſchen Anklagen eine aus-

drückliche Anerkennung des Chriſtenthums als ſolchen finden und er behauptet geradezu, es könnte gar nicht klarer ausgeſprochen ſein, daß das chriſtliche Bekenntniß kein Staatsverbrechen ſei [1]). Aber Glauben werden ihm wohl nur diejenigen ſchenken, welche ſeine erſte und, wie ich glaube erwieſen zu haben, unrichtige Behauptung gläubig angenommen haben. Oder konnte ein Kaiſer, der, um den tumultuariſchen Angriffen auf die Chriſten ein Ziel zu ſetzen, verlangte, daß die gegen ſie erhobene Klage auch unterſucht werde und daß der Kläger den Beweis für ihre Strafbarkeit erbringe, nicht auch von verleumderiſchen Anklagen reden und konnte dieſes nicht um ſo mehr geſchehen, da ja nicht wenige auf eine Anklage hin ihr Chriſtenthum in Abrede zogen und da ſicherlich auch manche Heiden auf Grund ſcheinbarer Indicien und vielleicht auch nur aus gemeiner Rachſucht als Chriſten denuncirt wurden? Hat ja auch Trajan ſeinem si deferantur ein et arguantur beigefügt, und ſollte es nun erlaubt ſein, eine Verordnung ſeines Nachfolgers deßwegen als unächt zu verwerfen, weil in ihr von Sykophanten die Rede iſt!

Größere Schwierigkeit ſcheint die Stelle zu bereiten, in der der Proconſul angewieſen wird, *κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος* zu ſtrafen, und wie wir oben geſehen, hielt ſich hauptſächlich Aubé an ſie, um die Aechtheit des Reſcripts zu bezweifeln. Auch Keim [2]) findet ſie nicht römiſch, ſondern chriſtlich, da das römiſche Geſetz für das Verbrechen der nova religio, insbeſondere des

1) Theol. Jahrb. XV 391 f.
2) A. a. O. S. 398.

Chriſtenthums bis zu Ende des zweiten Jahrhunderts in der Regel keine verſchiedenartigen Strafen, keine Strafſtufen, ſondern einfach das supplicium mortis gekannt habe. Aber ſo ganz gleichheitlich war das Strafverfahren wohl ſchwerlich und wenn im dritten Jahrhundert in dem Vorgehen gegen die Chriſten zwiſchen Klerikern und Laien meiſt unterſchieden und Knaben ſogar freigelaſſen wurden (Eus. h. e. VI c. 41), ſo wird man auch im zweiten die Schuld der Chriſten nicht in allen Fällen ganz gleich taxirt haben, und es läßt ſich zur Erklärung der fraglichen Schwierigkeit ſehr wohl an die Frage des Plinius: sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, ſowie an die Antwort Trajan's erinnern; daß bezüglich des Verfahrens mit den Chriſten keine für alle Fälle giltige Regel feſtgeſtellt werden könne. Ein Grund, wegen jener Stelle die Aechtheit des Reſcripts in Abrede zu ziehen, liegt alſo nicht vor, und ich ſchließe daher meine Erwägungen mit der Frage, ob man die Keim'ſchen Gründe auch noch ferner ſo ohne weiteres für unwiderleglich wird ausgeben wollen?

II.

Recensionen.

1.

Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. **Joseph Grimm**, k. geistl. Rath u. k. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. Erster Band. 1878. Regensburg, New-York und Cincinnati. Druck und Verlag von Friedrich Pustet. XIII und 727 S. 6 M. Auch unter dem Titel: Das Leben Jesu. 2. Band.

Der Verf. vorstehender Schrift hat im J. 1876 eine Geschichte der Kindheit Jesu zugleich als ersten Band eines auf 5 Bände angelegten Lebens Jesu herausgegeben (cf. Quartal-Schr. 1876 S. 709 ff.) und auch in dieser Fortsetzung die Principien und die Behandlungsweise, welche dem ersten Bande nach Form und Inhalt zu Grunde liegen, mit voller Ueberzeugung festgehalten. Diese Principien machen sich aber hier der Natur der Sache gemäß noch viel entschiedener geltend, weil für die Bearbeitung der öffentlichen Thätigkeit Jesu in den 4

Evangelien ein vierfacher Bericht vorliegt, während die Kindheitsgeschichte nur im 1. und 3. Evangelium erzählt wird. Auch hier geht er absichtlich nicht auf die unter den Exegeten der Gegenwart viel behandelte Frage über das Verhältniß der einzelnen Evangelien zu einander und ihre Entstehungsart ein, sondern verweist den Fachmann auf seine „Einheit der vier Evangelien", deren Resultate sich ihm immer mehr bewähren. Demgemäß nimmt er auch hier für das Lucasev. den streng geschichtlichen Charakter in Anspruch und legt dasselbe in den synoptischen Berichten seiner Darstellung zu Grunde. In den einzelnen Kapiteln stellt er je die Uebersetzung des betreffenden Abschnittes voran und fügt in der Ausführung noch das bei, was die Parallelen Neues Originelles zur Ergänzung boten. Der ganze Stoff ist in 27 Kapitel abgetheilt und erstreckt sich vom Prolog des Johannes bis zur Heilung der verdorrten Hand (Luc. 6, 6—11), wobei aber zu beachten ist, daß der beim Matthäusev. angenommenen Realordnung zufolge die in demselben voranstehende Bergpredigt noch nicht zur Behandlung gelangen konnte.

Wie nicht anders zu erwarten war bewährt sich der Verf. auch in dieser Schrift als einen gründlichen und gelehrten Vertreter seines Faches. Er ist im A. T. ebenso gut zu Hause als im N. T. und versteht es die vielverzweigten Fäden, durch welche beide mit einander verbunden sind, aufzuzeigen und überall die höhere Hand nachzuweisen, welche auch die scheinbar unbedeutenden oder zufälligen Vorgänge zur Vorbereitung des kommenden Heils zu benützen wußte. Ich muß zwar gestehen, daß ich in der gegenwärtig vielfach beliebten allgemeinen Sym-

boliſirung nicht gerade einen Fortſchritt erkenne und es, um ein altes Beiſpiel zu gebrauchen, in dieſem Punkt viel lieber mit dem ruhigen und beſonnenen Chryſoſtomus als mit dem myſtiſchen und allegoriſirenden Origenes und ſeinen vielen Nachfolgern halte, aber doch haben wir im Matthäusev. ſelbſt ein Vorbild für dieſes Verfahren, von dem nur zu wünſchen wäre, daß es immer vor Augen behalten würde. Wenn ich der Anſicht bin, daß auch der Verf. hierin dem Origenes mitunter zu weit folgte z. B. S. 460 ff., ſo muß ich dagegen die aufmerkſame Berückſichtigung der hiſtoriſchen Vorgänge für ſich deſto mehr anerkennen. In der Exegeſe berückſichtigt der Verf. von den alten Exegeten außer Origenes beſonders Chryſoſtomus, Cyrill von Alexandrien, Hieronymus und Auguſtinus; die neueren Exegeten werden nur ausnahmsweiſe erwähnt. Doch findet man in der Ausführung überall die Spuren genauer Kenntniß derſelben und der Verf. hat durch dieſe Art der Behandlung ſeiner Darſtellung viel mehr den Charakter eines ſchönen abgerundeten Ganzen zu geben vermocht. Da der katholiſche Exeget in der Hauptſache an der traditionellen Auslegung eine Norm erkennt, ſo kann darin kaum eine große Meinungsverſchiedenheit herrſchen, doch muß ich bei einzelnen Punkten eine abweichende Anſicht geltend machen. Aus dem *Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* (Lc. 3, 38) wird S. 141 doch zu viel gefolgert und die Ueberſetzung des *ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσὴφ* = er war Sohn Joſephs, ſo wie man allgemein ihn dafür hielt (S. 161) bleibt mir trotz der planvollen Darſtellung des dritten Evangeliums unklar. Da empfiehlt ſich doch die Erklärung des Euthymius noch weit eher. Bei der an die

Frage der Johannesjünger anknüpfenden Parabelrede (Lc. 5, 36 f.) wäre eine Berücksichtigung der schon von Hilarius gegebenen, aber erst neuerdings allgemeiner recipirten Erklärung sehr wünschenswerth gewesen. Denn nach der aufgenommenen hergebrachten Deutung, daß die Jünger das alte Kleid sind, bleibt nur der Schluß übrig, daß Jesus von seinen Jüngern das der alten Ordnung entsprechende Fasten fordern mußte. Eine Folge zu geringer Berücksichtigung der neueren Exegese ist auch die S. 624 aufgestellte Behauptung, daß Matthäus sein Evangelium zunächst für die Juden, seine Brüder dem Fleische nach geschrieben habe. Denn daß dieses heutzutage eine geläufige Wahrheit sei, die sich nicht im Ernste bestreiten läßt, hätte des Beweises wohl bedurft. Ich habe schon in meinem Programm über die Composition des Matthäusev. S. 30 f. die entgegenstehende Ansicht der Väter und vieler neuerer Exegeten angeführt. Ich kann denselben noch Haneberg, Bleek, Luthardt, Keil, Wieser beifügen. Letzterer ist gerade der Antipode unseres Verf.: „Daß der Verf. zunächst die Gläubigen im Auge hatte, wird ebenfalls fast von allen unbedingt zugegeben und kann unseres Erachtens keinem vernünftigen Zweifel unterliegen" (Zeitschrift für kath. Theol. Innsbruck 1877. I, 4 S. 566). Die Aberle'sche Auffassung ist aber ohnehin von der des Verf. wesentlich verschieden, so daß nur noch Schegg übrig bleibt, der im Commentar zum Matthäusev. (I S. 6 und 30) demselben „eine Bestimmung für die christliche Gemeinde, nicht für solche außer derselben" vindicirt, im Commentar zum Marcusev. (I, 225) den Matthäus für Juden und in dem zum Johannesev. (I S. 515) für Juden- und

Judenchriſten ſchreiben läßt, aber wie aus letzterem Citat hervorgeht, auch beim Marcusev. paläſtinenſiſche Judenchriſten im Gegenſatz zu den Judenchriſten in der Zerſtreuung inbegriffen wiſſen wollte. Daraus glaube ich doch folgern zu ſollen, daß man auch heutzutage noch allen Ernſtes Judenchriſten als Leſer für das 1. Evangelium annehmen darf und höchſtens in zweiter Linie die Juden als Leſer zu berückſichtigen braucht. Aehnliche Beobachtungen ließen ſich aber auch in Betreff der andern Evangelien und beſonders hinſichtlich des Lucasev. machen. Ja der ganze Standpunkt der Betrachtung unſerer Evangelien und ihrer Enſtehung, worin ich übrigens in der Hauptſache mit dem Verf. übereinſtimme, könnte in Frage geſtellt werden. Denn wollte man die in neuerer Zeit von Schegg und Godet mit Geſchick vertretene alte Anſicht von der Entſtehung unſerer Evangelien aus der Katecheſe acceptiren und die Evangelien in innigen Zuſammenhang mit dem geſammten Kirchenleben, aus deren Schoße ſie hervorgegangen ſind, bringen, ſo müßte die Werthſchätzung des erſten Evangeliums eine viel höhere werden und dasſelbe in erſter Linie einem Leben Jeſu zu Grund gelegt werden. Aber auch abgeſehen davon halte ich dafür, daß ein für Judenchriſten oder überhaupt für jüdiſche Verhältniſſe geſchriebenes Evangelium uns das treueſte Bild des Herrn entwirft, da Jeſus im Kampfe mit den Juden ſein Werk vollbracht hat. Dies ſind allerdings Punkte, welche verſchieden aufgefaßt werden und niemandem zum Vorwurf gemacht werden können, aber in einem auf 5 Bände angelegten Leben Jeſu glaubte ich die Berückſichtigung derſelben verlangen zu dürfen und zwar nicht etwa bloß in

einer vorausgeſchickten Abhandlung, ſondern in der ganzen Durchführung.

In der Vorrede antwortet der Verf. auf einige Bemerkungen, die ich mir bei der Anzeige des erſten Bandes zu machen erlaubt habe. Da er in dieſer Antwort keinerlei polemiſches Intereſſe verfolgt, ſondern nur ſeinen Standpunkt vertheidigt, ſo hätte ich darauf auch keinen Bezug genommen, wenn ich den Leſern dieſer Zeitſchrift nicht eine kurze Erklärung ſchuldig wäre. Es iſt ja der Autor berechtigt, ſeinen Standpunkt zu wählen, wie es ihm gut dünkt und ich habe nicht den mindeſten Grund, einem verdienſtvollen Mitarbeiter auf demſelben Gebiete aus reiner Rechthaberei entgegenzutreten. Ich habe auch durchaus anerkannt, daß ich ſein Werk für eine werthvolle Leiſtung halte, welche zur Weckung und Beſtärkung des Glaubens viel beitragen werde, und ich kann dies auch von dem vorliegenden Bande beſtätigen. Dies hindert mich aber nicht zu ſagen, daß meiner Anſicht nach allerdings dem erbaulichen Moment etwas zu viel Rechnung getragen iſt, während ich das weitere Eingehen auf ſchwierigere exegetiſche und apologetiſche, namentlich auch harmoniſtiſche Fragen ungern vermiſſe. Die Verweiſung auf die Exegeſe und Apologetik wäre in einem knapp angelegten Werk am Platze, aber in einem Leben Jeſu von dieſem Umfange ſollte man mehr von dieſen Fragen erfahren als in jedem Handbuch der Apologetik. Eine conciſe Darſtellnng und einige Beſchränkung der ſpeculativen Erörterungen hätten dafür Raum genug geboten. So begegnet man aber nicht nur häufigen Wiederholungen, ſondern auch einer Häufung von abundanten Appoſitionen, Partikeln (z. B. wohlan, eben oft 4 bis 5

mal auf einer Seite), Zwischensätzen u. s. w., die ich um so mehr auf Rechnung des erbaulichen Zwecks schreiben muß, als sie sonst mit dem Satz organisch verbunden sein müßten.

Um durch meine Bemerkungen aber nicht den Schein zu erwecken, als ob ich das Werk gering taxire, wiederhole ich noch einmal, daß es auch in seiner jetzigen Gestalt ein empfehlenswerthes anziehend geschriebenes Buch ist, dessen Fortsetzung ich mit Vergnügen entgegensehe.

Schanz.

2.

Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. Durch Fr. **Albert Maria Weiß,** O. Pr. Erster Band. Erst Mensch, dann Christ, und so ein ganzer Mensch. Freiburg i. B. Herder 1878. S. IX und 464. Pr. 4 M.

Wer Bücher zu recensiren veranlaßt ist, der empfindet es oft genug zum eigenen Leid, daß man ein Buch, welches man gerne in voller Hingebung genießen möchte, mit dem Stifte des Kritikers durchgehen und zuweilen den Schritt anhalten muß, um sich und den Lesern, für die man recensirt, Rechenschaft über das Gelesene zu geben. So ergeht es mir bei dem vorliegenden Buche, welches als erster Band eines auf 4 Bände berechneten Werkes erschien.

Seit langem hatte ich auf meinem engeren Arbeitsgebiet nichts gelesen, was mir sowohl wegen des Gegenstandes als wegen der groß und frei behandelten Auf-

faſſung und Darſtellung deſſelben ſo ſympathiſch war, als dieſe Apologie des Chriſtenthums vom Standpunkt der Sittenlehre. Was könnte auch beſſeres zur Vertheidigung unſerer Religion und Kirche geſchehen, als eine wahre, treue und ſchöne Darſtellung ihrer Sittenlehre und der Nachweis, wie gerade dieſe Sittenlehre nicht allein der reinen Natur des Menſchen angemeſſen iſt und ihr entgegenkommt, um ſie zu ihrer wahren Beſtimmung zu führen, ſondern auch wie ſie dem Höchſten entſpricht, das menſchliche Vernunft nur je erfaſſen und menſchliche Kräfte nur je erreichen können. Die chriſtliche Moral, ſo dürfen wir vielleicht den Grundgedanken dieſes erſten Bandes zuſammenfaſſen, verkürzt keinen berechtigten Anſpruch der menſchlichen Natur, hemmt und beſchränkt keine wirkliche Kraft derſelben, lenkt ihr Streben nicht auf ihr fremde Ziele, ſondern will daß die Natur ganz zu ihrem Rechte komme, daß auf der natürlichen Grundlage des Menſchenweſens ſich erſt das wahre geiſtige Leben aufbaue, daß der Menſch, um wahrer Chriſt zu ſein, zuerſt wahrer Menſch werde, weil erſt dann die chriſtliche Religion aus ihm einen ganzen und vollendeten Menſchen nach der Idee Gottes und nach dem Vorbilde Chriſti des Gottmenſchen geſtalten kann. Alle hohen Ziele der Menſchheit ſind alſo in die chriſtliche Moral aufgenommen, alle Blüthen wahrer menſchlicher Entfaltung ſollen in der Sonne des Chriſtenthums zur Frucht reifen; alles Große, das Gott in die Menſchennatur gelegt, ſoll im Chriſten zur Erſcheinung kommen, damit der Beweis vor Aller Augen ſtehe, das Chriſtenthum repräſentire das Höchſte, ja das allein Hohe, um deſſentwillen es der Mühe werth iſt, Menſch zu ſein.

Den Inhalt dieses Bandes bilden außer einer längeren Einleitung 18 Abhandlungen in der Form von Vorträgen, die auf den ersten Blick nur lose miteinander zusammenhängen und schon durch die Ueberschriften (1. Gestörte Eintracht im Menschen. 2. Durch Kampf zum Frieden. 3. Die Religion der Humanität. 4. Die goldene Mitte. 5. Familienleben. 9. Kopf und Herz. 11. Original, nicht Copie u. s. w.) den streng doctrinären Lehrgang ausschließen, obschon das leitende Band sich dem tiefer blickenden Auge zu erkennen gibt. Fügen wir noch dazu, daß fast alle Vorträge durch geschickte Gruppirung, feine psychologische Beobachtung, tiefe Empfindung und oft überraschenden Reiz der Farbengebung sich auszeichnen, so dürfte damit das Buch unsern Lesern gerechtestens empfohlen sein.

Ein Fehler aber scheint mir doch schon in der Wahl des Titels zu liegen. Dadurch daß der Verf. den Anspruch macht, eine Apologie zu schreiben, hat er Ansprüche der Leser provocirt, die nicht ganz erfüllt werden. Seine Themate durften nicht beliebig gewählt und seine Ausführungen nicht so fragmentarisch sein; eine Apologie darf die Auseinandersetzung mit gegnerischen Anschauungen nicht so leichthin abbrechen, sondern muß zwar nicht allen beliebigen aber doch allen bedeutendern Einwendungen Rede stehen. Hieße das Buch etwa: „Geist der christlichen Sittenlehre“ so würde man seinen Nachweis über die Schönheit, den Ernst, die Tiefe und den reinigenden und erneuernden Einfluß der christlichen Moral nicht von provocirten Erwartungen befangen, sondern unmittelbar und rein genießen.

Soll ferner die Apologie den Zweck haben, nicht

bloß den Eigenen und ſchon Eingeweihten neue Seiten der Wahrheit und Schönheit des Chriſtenthums aufzuſchließen, ſondern auch die Fernerſtehenden zu überzeugen und zu gewinnen, ſo gehört dazu eine Gabe, die nur ſehr Wenige beſitzen und die auch dem Verf. noch nicht in vollem Maße zu Gebot zu ſtehen ſcheint; ich meine das liebevolle Entgegenkommen, mit welchem man an fremde Ueberzeugungen herantritt, ſie achtet, auch im Gegner einen ſittlichen Werth anerkennt und es vermeidet, fremdem Denken und Meinen mit Hohn und Schelten zu begegnen. Dem Stil des Verf. iſt etwas von leidenſchaftlichem Pathos und von Schärfe beigemiſcht (vgl. z. B. S. 4), was an ſich nicht zu tadeln iſt, vielmehr ein Zeichen des Ernſtes und Eifers ſein kann und einem Sittenprediger gut anſteht, aber dem Charakter des Apologeten nicht ganz entſpricht.

Am wenigſten angeſprochen hat mich die Einleitung mit ihren mehr theoretiſchen Auseinanderſetzungen z. B. über die „Ergänzung“ der Natur durch die Gnade, ſowie über den Einfluß der Erbſünde auf die Natur des Menſchen. Mir ſcheint, daß gerade die jetzt herrſchende theologiſche Richtung, namentlich auch die von Schäzler'ſche, auf welche H. Weiß ſich wiederholt beruft, der Ethik im Sinne des von ihm begonnenen Werks nicht eben förderlich iſt. Es kommt bei ihr zu keinem klaren Begriff von Natur, beziehungsweiſe von Menſchennatur. Davon gibt z. B. die Stelle S. 19 Zeugniß: „Wenn es alſo heißt, daß die Natur Wunden erhalten habe, ſo bezieht ſich das nicht auf die Natur ſelber, noch auf ihre Kräfte, ſondern auf den Gebrauch ihrer Kräfte“. Entweder liegt die Urſache des mangelhaften Gebrauchs

der Kräfte im Geiſte oder Willen, und dann bedeutet obiger Satz, daß Wunden der Natur nicht eigentlich Wunden der Natur ſondern des Geiſtes ſeien; oder die Urſache liegt in der Beſchaffenheit der Kräfte im Unterſchied vom Willen ſelbſt, alſo doch in der Natur.

Auch die Bemerkungen über Gefühlsvermögen und Gemüth (S. 245 f.; 261 ff.) befriedigen nach ihrer doctrinären Seite nicht ganz. Zwar in der Hauptſache hat H. Weiß Recht, wenn er dem „Gefühl" nicht jene Bedeutung für die ſittliche Erkenntniß und ſittliches Leben einräumt, welche ihm z. B. von Rouſſeau und einigen deutſchen Gefühlsphiloſophen, Hamann, Herder, Jacobi, gegeben werden wollte. Dieſe „Gefühlsphiloſophie" oder „Gemüthsinnerlichkeit" iſt eine krankhafte Erſcheinung der nervenſchwachen modernen Aufklärung. Auch darin erkenne ich keinen Fehler, daß das Gefühl nicht neben Intellekt und Willen als drittes Seelenvermögen eingereiht wird, weil es bis jetzt nicht eigentlich gelungen iſt, dem Gefühl als eigenem Vermögen auch einen eigenen Inhalt und ein eigenes Objekt neben dem, worauf Vernunft und Willen gerichtet iſt, zuzueignen. Allein es iſt doch auch bedeutungsvoll und ein für die Seelenlehre nicht ganz zu verachtender Wink, daß die Sprache und das philoſophiſche Denken das Gefühl (Gemüth) doch wenigſtens als Hilfsbegriff immer wieder braucht, um gewiſſe Seelenvorgänge zu erklären, welche aus der ſcholaſtiſchen Lehre von der Seele und ihren Affekten nicht genügend erklärt werden zu können ſcheinen. Man denke an die Lehre vom Gewiſſen, die H. Weiß ſo gut wie umgangen hat. Eine Verſtändigung hierüber wäre m. E. nicht ſchwer, wenn man ſich nur darüber einigen könnte, daß

dasjenige was man so oft unbestimmt genug als Affektsthätigkeit, Pathos, Leidenschaft, Empfindung, Gefühl oder Gemüth (θυμὸς, animus) bezeichnet, nicht einzig in der körperlich-sinnlichen Natur des Menschen seinen Anfang und seine Wurzel hat und erst von da aus sich der Seele mittheilt, sondern daß es auch Affekte — oder nennen wir es Trieb, Lebensregung, geistige Sensibilität — gibt, welche dem Seelenleben als solchem ursprünglich und eigenthümlich sind, weil sie im tiefsten Seelengrund selbst entstehen und die Seele in Bewegung und Thätigkeit versetzen. Auch die Seele hat ihre Natur, welche nach ihren Gesetzen fühlt und strebt und nach Offenbarung und Thätigkeit drängt, wie die sinnliche Natur nach ihren Gesetzen empfindet und fühlt. Nennen wir das Organ der niederen Empfindung das Gemeingefühl oder die Sensualität, so können wir als das der höhern seelischen Empfindung, in welcher dann auch die höhern und edleren Triebe z. B. der Liebe, des Wohlgefallens am Schönen, des Mitleidens wurzeln, das Gefühl oder Gemüth nennen; erst auf diese Weise ergibt sich uns dann auch ein Anknüpfungspunkt für die Erklärung des Gewissens in denjenigen seiner Funktionen, welche aus der bloßen Vernunftthätigkeit des Menschen nicht erklärt werden können.

Ich übergehe Einzelheiten und stilistische Unachtsamkeiten, die mir beim Lesen aufgestoßen. Die Kritik soll nicht über Kleinigkeiten die größeren Gesichtspunkte aus dem Auge verlieren. Ich hätte sonst allerdings z. B. gerne erfahren mögen, wer denn „der größte Kanzelredner unsers Jahrhunderts“ gewesen u. A.

Aber einen ernsthaften und dringenden Wunsch

möchte ich geltend machen, und H. Weiß bei seinem tiefen ethischen Pathos und seinen Talenten könnte ihn in einem der folgenden Bände wohl erfüllen, nemlich er möchte dem Gedanken: „Nicht um das Leben, sondern um die Lehre handelt es sich", eine eingehendere Betrachtung widmen, als er es bis jetzt gethan. Es wird dann allerdings nicht geringe Schwierigkeiten finden, deren Lösung er einstweilen mit kurzen Worten abgelehnt; aber es wird ihm an der Kraft, eine ernste und befriedigende Lösung zu geben, nicht gebrechen. Er ist zwar in seinem vollen Recht, wenn er es ablehnt auf jenes Verfahren näher einzugehen, welches manche Gegner des Christenthums namentlich unter Anrufung der Culturgeschichte einschlagen, indem sie sich zu Sittenrichtern über die einzelnen Glieder der Christenheit aufwerfen und aus den Gebrechen und Sünden derselben triumphirend den Schluß ziehen: Seht so sind sie Alle! Auch ist er gerecht genug es zu tadeln, daß nicht selten auch die Christen selbst ihren Gegnern mit demselben Verfahren erwiedern (S. 5). Dagegen wenn er es (S. 7) als leitenden Grundsatz für sein Verfahren ausspricht: „So lange es sich um das apologetische Beweisverfahren handelt, kann allein die Lehre, die Wahrheit, nicht aber bereits das Leben aus ihr in Frage kommen", so ist dieß nicht so unbedingt hinzunehmen. Es gibt zwei Wege, auf denen man zur Erkenntniß der Lehre gelangt, das Wort und die That; wir können in unserm Falle concret sagen, das Wort der Schrift und der kirchlichen Lehren, und die Thaten und das Leben der Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinung. Beide sind in ihrer Art vollgiltig; dennoch fordern beide einander, weil eines erst durch das andere

Licht erhält, eines aus dem anderen bewährt wird. Aus den Werken werde ich dir meinen Glauben zeigen, ſagt der Apoſtel Jacobus (2, 18). Es iſt anzuerkennen, mit welcher Virtuoſität der Verf. aus den Worten der hl. Schrift, aus den Lehren der Väter und Theologen ſowie aus den anerkannt chriſtlichen Grundbegriffen ſittliche Ideen entwickelt und darſtellt. Ich verweiſe z. B. auf die Vorträge über „die goldene Mitte" in der Tugendübung (n. 4); über „bürgerliche Tugend", Verhalten des Chriſten gegen das Vaterland (n. 7); über Innerlichkeit der wahren Tugend (n. 10). Aber es wäre noch der Beweis zu liefern, daß ſeine Auffaſſung auch die der geſammten Chriſtenheit ſei und daß nicht in den maßgebenden Kreiſen andere ſittliche Ideale aufgeſtellt und andere Doktrinen in das Leben eingeführt werden; es wäre zu beweiſen, daß die ſchönen Lehren, welche den Lehrern der Kirche in den Mund gelegt werden, auch von den Trägern des kirchlichen Geiſtes anerkannt werden, ob nicht die Thaten den Worten widerſprechen, ob nicht die ſittlichen Anſchauungen und Forderungen im Wechſel der Zeiten und Verhältniſſe ſelbſt auch gewechſelt haben, oder ob durch denjenigen Wechſel der Handlungsweiſe, welcher durch den Wechſel der Culturzuſtände nothwendig bedingt iſt, nicht die Grundlagen der chriſtlichen Moral ſelbſt berührt und erſchüttert werden. Die Apologie darf auf Argumente, welche aus der zeitlichen Erſcheinung des Chriſtenthums und der Kirche genommen ſind, eine Erwiederung nicht einfach ablehnen; denn es iſt doch ein großer Unterſchied zwiſchen Fehlern und Gebrechen, welchen einzelne Mitglieder als ſchwache Menſchen unterworfen ſind, und zwiſchen Handlungen welche

— freilich auch wieder von Einzelnen — im Namen der Religion und Kirche vollbracht werden. Und es handelt ſich dabei nicht etwa um die zahlreichen böswilligen und fälſchlichen Anklagen der Kirche und um die landläufigen Geſchichtslügen und Uebertreibungen, ſondern um Dinge, die wir mit weinendem und blutendem Herzen zugeben müſſen und die wir ja vielleicht ſelbſt erfahren haben.

Um aber jeder Mißdeutung meiner Intention vorzubeugen, möge hier kurz angedeutet werden, in welcher Weiſe und Richtung ich mir die Apologie möglich und erfolgreich denke.

Vor allem wäre zu betonen, daß diejenigen, welche an ſittlichen Erſcheinungen, Urtheilen und Zuſtänden innerhalb der Kirche Anſtoß nehmen, meiſt einen falſchen und unberechtigten Maßſtab des Sittlichen anlegen und darum einen Widerſpruch zwiſchen That und Lehre finden wo keiner iſt. Wer z. B. der Kirche ihr göttliches und ihr hiſtoriſches Recht abſpricht, wird leicht ſolche Akte, worin ſie ihr Recht vertheidigt und zurückfordert, als ſittlich unzuläſſige anſehen und ſich auf die Lehre berufen, daß man das Unrecht ſchweigend dulden müſſe.

Fürs zweite wäre auf jene Werke und auf jene Perſonen hinzuweiſen, in denen die Kirche wirklich und unmißdeutbar ihre Ideale verwirklicht ſieht, auf die Werke der Heiligen im Großen und im Kleinen, auf die wirklichen Träger des Geiſtes Chriſti. Es wäre zu erweiſen, daß im Weſentlichen und Ganzen die Ideale und Ziele der Kirche aller Zeiten dieſelben geweſen, bei aller Mannigfaltigkeit und Originalität im Einzelnen, wie H. Weiß

im 11. Vortrag („Original, nicht Kopie“) ſo ſchön hervorhebt.

Drittens wäre zu ſagen, nicht nur daß die Kirche ſelbſt von den Fehlern ihrer Diener nicht im Weſen berührt wird, ſondern auch daß ſich die Fehler und Gebrechen der Einzelnen gerade darum lebhafter bemerklich machen, weil dieſelben unmittelbar neben den hohen und idealen Anforderungen und Vorbildern ſtehen und durch die Macht des Contraſtes um ſo weher thun.

Endlich iſt zu wiſſen, daß die Kirche ſelbſt diejenigen abſtößt welche, obſchon im Namen der Religion und Kirche, ihre eigenen Zwecke verfolgen und die ſittlichen Grundlagen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe verletzen, gleich jenen von denen es heißt: „Sie ſind von uns ausgegangen, waren aber nicht aus uns“. Die Kirche erträgt ſie eine Zeit lang und ahmt hierin die Langmuth Gottes nach; aber ſie hat es nicht nothwendig, daß man ihr mit Unwahrheit, mit kleinlicher Leidenſchaft und mit falſchem Eifer diene. —

Wir ſcheiden hiemit hoffentlich nicht für immer von dem ſchönen Werke, das wir beſprechen wollten. Mögen die verſprochenen 3 weiteren Bände uns ebenſo Schönes bringen wie der erſte, und mögen meine Worte ebenſo wohlwollend aufgenommen werden als ſie von meiner Seite gemeint ſind!

Linſenmann.

3.

1) Der heilige **Cyprian von Karthago**, Biſchof, Kirchenvater und Blutzeuge Chriſti, in ſeinem Leben und Wirken dargeſtellt von **Johannes Peters**, beider Rechte Doktor und Profeſſor der Theologie am biſchöflichen Seminar zu Luxemburg. Regensburg. G. J. Manz. 1877 VIII. und 599 S. 8.

2) **Der hl. Cyprian.** Sein Leben und ſeine Lehre dargeſtellt von **Lic. Bernhard Fechtrup**, Docent an der Akademie zu Münſter. I. Cyprians Leben. Münſter. Theiſſing. 1878. VIII und 294 S. 8.

Mit größtem Intereſſe und mit größter Liebe weilt der Freund der Kirchengeſchichte bei den drei erſten Jahrhunderten. Die Kämpfe und Leiden der damaligen Chriſtenheit wecken ſeine innigſte Theilnahme; die heldenmüthige Ausdauer der Ahnen erfüllt ihn mit Bewunderung; der Sieg der Kirche unter ſo unſäglich ſchwierigen Verhältniſſen ſtärkt ſeinen Glauben. Leider fließen die Quellen über jene Periode nicht gar reichlich. Nur da und dort iſt uns ein tieferer Einblick in die Zeit verſtattet und nur wenige Perſönlichkeiten ſind unſerem Auge ſo nahe gerückt, daß wir uns ein deutliches und genaues Bild von ihnen machen können. Die eingehendſten Nachrichten haben wir über das ſechste Decennium des dritten Jahrhunderts und wir verdanken ſie zum größten Theil dem Manne, deſſen Leben und Wirken kürzlich eine doppelte Darſtellung von katholiſcher Seite erfahren hat, dem hl. Cyprian von Carthago. Seine Schriften laſſen ſich zwar an Umfang nicht mit denen

eines Origenes oder Tertullian vergleichen. Allein sie gewähren uns ein ebenso klares Bild von der Zeit, in der sie geschrieben wurden, da sie noch mehr als jene aus dem Leben gegriffen und zur Rückwirkung auf das Leben bestimmt waren, und von besonderer Bedeutung sind hier die zahlreichen Briefe des Heiligen, die auf uns gelangten, ein literarischer Schatz, ganz einzig in seiner Art, indem wir von den Briefen der anderen Väter jener Periode höchstens den einen oder andern besitzen.

Der Verfasser einer patristischen Monographie kann bei der Anlage seines Werkes im allgemeinen doppelt verfahren. Da die literarische Thätigkeit der Kirchenväter in der Regel innigst mit der Geschichte ihres Lebens verwachsen ist, so kann er Leben und Lehre entweder verbunden oder getrennt zur Darstellung bringen und beide Methoden haben ihre Vorzüge. Die erste empfiehlt sich mehr, wenn man einen weiteren Leserkreis in Aussicht nimmt, indem durch die Verbindung jener Momente die Darstellung wie an Abwechslung so an Leben gewinnt; die zweite scheint mir an sich mehr zu entsprechen, wenn man eine streng wissenschaftliche Arbeit liefern will, wobei indessen nicht ausgeschlossen ist, daß sich mit der einen Methode unter Umständen auch die Vorzüge der andern bis zu einem gewissen Maß vereinigen lassen. In einzelnen Fällen wird die Entscheidung leicht zu treffen sein, ob die eine oder die andere anzuwenden sei. In andern Fällen wird darüber ein Zweifel bestehen und in dieser Lage dürfte man sich auch bei Cyprian befinden. Ich weiß zwar nicht, ob die Verfasser der vorstehenden Schriften in dieser Beziehung geschwankt haben. Thatsächlich haben sie sich für beide Methoden entschieden und

nachdem P. die erstere gewählt, so war es neben dem Unstern, der seine Erstlingspublikation begleitete, indem ihr die Arbeit eines Andern über denselben Gegenstand um wenige Monate zuvorkommen sollte, von F. ein glücklicher Griff, daß er sich für die zweite erklärt hatte, da seine Arbeit, weil ganz anders angelegt, auch so noch ihren Werth und ihre Berechtigung hat.

1. Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den vorstehenden Arbeiten selbst über, so haben wir in der ersten eine Schrift vor uns, auf die das nonum prematur in annum reichlich Anwendung findet. Sie beschäftigte den Verf. schon seit langer Zeit und bereits vor 6, bezw. vor 7½ Jahren, da seit dem Datum der Vorrede weitere 1½ Jahre verflossen sind, lag sie so gut wie fertig da und es war nur noch die letzte Hand anzulegen. Die Hindernisse, die der Vollendung damals in den Weg traten, haben sich vor einiger Zeit gehoben. Die Schrift ist erschienen und wer sie gelesen, der wird sicherlich mit mir in dem Urtheil zusammentreffen, daß es sehr zu bedauern gewesen sein würde, wäre das Manuscript in dem Pulte des Verf. geblieben. Die Arbeit, reif im vollen Sinn des Wortes, ist ebenso belehrend als erbauend und letzteren Charakter erhielt sie dadurch, daß der Verf. die Briefe und Abhändlungen Cyprians geschickt in seine Darstellung zu verweben wußte, so daß an vielen Orten der berühmte Martyrer von Carthago ebenso zu den Lesern der Schrift wie ehemals zu seinen Diöcesanen und den übrigen Adressaten seiner Briefe und Abhandlungen spricht. Was aber die Förderung anlangt, die der Wissenschaft durch sie zu Theil wird, so hebe ich namentlich das siebente Buch hervor, das von dem Ketzer-

taufſtreit handelt. Die ſo vielfach adoptirte Anſchauung des Mauriners Maran über die Erneuerung des Streites zur Zeit des Papſtes Stephan iſt durch die gründliche Unterſuchung des Verf. gänzlich der Unhaltbarkeit überwieſen, und der Urſprung des zweiten Streites wird daher in Zukunft nicht mehr in Kleinaſien, ſondern in Afrika zu ſuchen ſein.

So hoch ich aber die Arbeit im ganzen ſtelle, ſo kann ich doch nicht mit allen Einzelheiten mich einverſtanden erklären, und wenn ich ſchließlich noch einige Differenzen zur Sprache bringe, ſo möge der Verf. darin den Beweis erblicken, daß ich ſeiner Darſtellung wie mit Intereſſe ſo mit Aufmerkſamkeit gefolgt bin. Er betrachtet (S. 496 ff.) Tertullian, wie dieß ſchon Döllinger (Hippolyt und Kall. 191) vermuthet hatte, als causa prima der bezüglich der Ketzertaufe eingeführten Neuerung ſowohl in Afrika als in Aſien und die Anſicht iſt wohl als richtig anzuerkennen, da derſelbe ſeine Schrift de baptismo ebenſowohl griechiſch als lateiniſch abfaßte. Wenn er aber weiter annimmt, Tertullian habe die Ketzertaufe als ungiltig erklärt und ihre Richtigkeitserklärung durch Synoden betrieben, um eine mildere Beurtheilung der ihm lieb gewordenen montaniſtiſchen Partei ſeitens der Kirche durchzuſetzen, da die Montaniſten, weil im Glauben an Gott und Chriſtus mit der Kirche übereinſtimmend, eben keine Häretiker und ihre Taufe ſomit auch durch die Kirche als giltig anzuerkennen ſei, ſo konnte ich die beigebrachten Beweiſe nicht als ſtichhaltig anſehen und Tertullian erſcheint mir viel zu ſehr als ein ehrlicher Stürmer, als daß ich ihm die Betretung eines ſo diplomatiſchen Weges zutrauen könnte.

Der Weg war zudem überflüssig, da nach der Praxis der Kirche die Taufe der Montanisten ja nicht als ungiltig angesehen wurde, und er war endlich sogar für die Sache Tertullians selbst gefährlich, da die montanistische Lehre nach Eusebius wiederholt als ketzerisch verworfen wurde. — Auch bezüglich der S. 475 ff. besprochenen Angelegenheiten habe ich insofern eine abweichende Ansicht, als ich ihnen einen Beweis für den römischen Primat nicht erblicken und es demgemäß auf Grund derselben keineswegs als unleugbar ansehen kann, „daß Cyprian hier dem Nachfolger Petri die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion über auswärtige Diöcesen, mithin auch über die ganze Kirche einräumt und zuerkennt" (S. 479). Der Fall des Bischofs Marcian von Arles beweist in meinen Augen nur die Primatialstellung der römischen Kirche im Abendlande, und um dieses zu erkennen, braucht man nur zu fragen, wie Cyprian gehandelt hätte, wenn ein ähnlicher Fall in Afrika vorgekommen wäre. Wenn ich mich über seinen Charakter und seine kirchlichen Grundsätze nicht gänzlich täusche, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er als Obermetropolite ohne weiteres das selbst gethan hätte, was er jetzt dem Papste anrieth (und dem Bischof Fortunatian von Assuras gegenüber hat er nach ep. 65 bereits den Anlauf dazu genommen und es wahrscheinlich auch gethan), und so wenig man auf Grund dieses Verfahrens ihm den Primat über die Gesammtkirche wird zuerkennen dürfen, so wenig liegt dort ein Beweis für den römischen Primat vor. Noch weniger ist ein solcher aus der Angelegenheit von Merida und Astorga-Leon zu gewinnen, da hier Cyprian, wie man sein Vorgehen

ſonſt deuten mag, ſich nicht auf einen bloßen Rath an den Papſt beſchränkte, ſondern mit eigenem Urtheil thatſächlich eingriff. Auch der Anſchauung des Verf. über die Libellatiker: unter dem libellus ſei nicht ein dem Apoſtaten eingehändigter Sicherheitsbrief, ſondern entweder das Verzeichniß, worin deſſen Ausſage vermerkt wurde, oder die von ihm abgegebene Erklärung ſelbſt zu verſtehen, vermag ich nicht beizuſtimmen. Die angezogenen Belegſtellen (Plin. ep. X, 97. L. 4. §. 1. Dig. 39, 4) haben zu geringe Beziehung zu der Frage. Auch dem Fall des Biſchofs Martial dürfte nichts Stichhaltiges zu entnehmen ſein, weil die bezüglichen Worte Cyprians zu allgemein ſind, und der betonte Unterſchied zwiſchen den libellatici in de lapsis c. 27 und in ep. 55 c. 14 ſcheint mir nicht ſo groß zu ſein. Die libellatici werden dort keineswegs mit den vollen Apoſtaten bezüglich der Buße auf die gleiche Linie geſtellt, denn es heißt nicht quo minorem agant paenitentiam, ſondern quo minus a. p. — Zum Schluß will ich noch bemerken, daß ich für das alphabetiſche Regiſter eine größere Ausführlichkeit gewünſcht und namentlich gerne alle in der Geſchichte Cyprians vorkommende Namen in dasſelbe aufgenommen geſehen hätte. Ebenſo dürfte es am Platze ſein, von dem „a. a. O." einen ſpärlicheren Gebrauch zu machen, da das zu häufige und weit ſich hinziehende Vorkommen desſelben die Benützung einer Schrift beim Nachſchlagen erſchwert. Ueber ein Capitel, jedenfalls über ein Buch hinaus ſollte die Geltung der Abbreviatur ſich nicht erſtrecken.

2. Es freut mich, auch der zweiten Schrift ein günſtiges Zeugniß ausſtellen zu können und man wird ein

ſolches ſchon darin erblicken dürfen, daß ich ſie unmittelbar nach der erſten mit Intereſſe leſen konnte. Daß ſie von dieſer vor allem durch die Anlage ſich unterſcheidet, wurde bereits bemerkt und ich füge hinzu, daß ſie theilweiſe auch auf die eigentlichen gelehrten Fragen mehr eingeht. So enhält §. 4 eine Unterſuchung über die Chronologie der Briefe 5—19 (in der Oxforder und Wiener Ausgabe) und der Verf. zeigt hier wie an andern Orten einen großen Scharfſinn. Seine Darſtellung iſt gewandt, die Anordnung des Stoffes ſachgemäß, das Urtheil beſonnen. In den Punkten, in denen ich vom Verf. der erſten Schrift abweiche, trifft er meiſt mit mir zuſammen und über einen Punkt drückte er ſich mit einer Schärfe aus, daß er, wenn mein Gedächtniß mich nicht täuſcht, bei einem Recenſenten ſich ſogar eine Rüge zuzog. Er behauptete (S. 161) nämlich gegen die Anſchauung, welche aus der Angelegenheit des Biſchofs Marcian von Arles eine ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion des römiſchen Stuhles über die Geſammtkirche folgern zu können glaubt, daß er ſie dem Geiſte Cyprians nicht entſprechend finde und daß er, wenn die bezüglichen Worte wirklich ſo verſtanden werden müßten, kein Bedenken tragen würde, Launoi zuzuſtimmen, der den einſchlägigen Brief für unächt erklärt, und darin wollte man eine Ueberſchreitung der dem Hiſtoriker geſetzten Grenzen erblicken. Ich finde das Urtheil ganz gerecht. Wenn ein Brief der klaren Anſchauungsweiſe eines Schriftſtellers widerſpricht, ſo erklärt man ihn mit Recht für unächt, wenn nicht etwa hinreichend bewieſen iſt, daß der Autor ſich wirklich den Widerſpruch zu Schulden kommen ließ, und daß den Kirchenvätern Briefe

unterſchoben wurden, iſt ja nichts ſo Unerhörtes, daß man ſchon den Gedanken an die Möglichkeit eines ſolchen Unternehmens in unſerm Fall zu unterdrücken hätte. Uebrigens ſteht hier die Sache noch lange nicht ſo, daß man wirklich gegen die Epistula 68 von den anerkannten Geſetzen der hiſtoriſchen Kritik Gebrauch machen müßte. Die Schwierigkeit hebt ſich, wenn man eine beſonnen. Interpretation walten läßt und nicht ſpätere Verhältniſſe auf das Zeitalter Cyprians überträgt.

Indem ich dem Wunſche Ausdruck gebe, der Verf. möchte dem erſten Theil ſeiner Arbeit bald den zweiten, enthaltend die Lehre Cyprians, nachfolgen laſſen, notire ich noch einige Verſehen und Unrichtigkeiten. Die Note 2 S. 206 iſt unrichtig, da die daſelbſt angeführten Zahlen ſich nicht, wie man erwarten ſollte, auf den Brief Cyprians, ſondern auf die Monographie Peters' ſich beziehen. — S. 195 Note 3 wird Hefele und Döllinger wie Lipſius die Anſicht zugeſchrieben, ſie halten die Synode von Ikonium, von welcher Firmilian redet, mit der von Dionyſius erwähnten nicht für identiſch und verſetzen die erſte ins Jahr 255. Wenn der Verf. näher nachſieht, wird er finden, daß dem nicht ſo iſt und daß auch die Anſicht von Lipſius, der allein dort anzuführen war, inſofern nicht richtig wiedergegeben wurde, als er keineswegs zwei Synoden von Ikonium annimmt, ſondern nur eine und dieſe ins J. 255 verlegt. — Die Erklärung, die S. 72 von alicui acceptum aliquid facere gegeben wird, iſt nicht richtig. Die Redensart bedeutet im juriſtiſchen Sprachgebrauch nicht: „machen, daß ein anderer etwas annimmt" und auch nicht: „einem andern etwas geben", ſondern vielmehr: einem andern

etwas als empfangen bescheinigen oder eine Quittung ausstellen und insofern ist die Peters'sche Erklärung richtiger. Die Bedeutung zeigt auch, daß an der fraglichen Stelle im Briefe des römischen Klerus an Cyprian nicht mit Fell und Hartel accepta, sondern acta (sc. fecissent) zu lesen ist, da sonst anzunehmen wäre, die incriminirten Christen haben eine Bescheinigung ausgestellt, während diese doch vielmehr den römischen Behörden zuzuschreiben ist. — S. 91 ist von Lucius statt von Lucian die Rede.

Funk.

4.

Opera Patrum apostolicorum. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit **Fr. X. Funk.** Editio post Hefelianam quartam quinta. Tubingae 1878. Laupp. VIII, CXXXI, 612 S. 8.

Da die Leser der Qu.-Schr. durch mehrere einschlägige Arbeiten über die von mir besorgte neue Ausgabe der Patres apostolici bereits hinlänglich unterrichtet sind, so brauchte ich ihnen dieselbe nicht noch besonders vorzuführen. Da dieselbe indessen in der Theol. Literaturzeitung von Schürer 1878 Nr. 26 durch Prof. Lipsius in Jena auf eine Weise besprochen wurde, die als eine ungerechte bezeichnet werden muß, weil sie auf völliger Ignorirung ihres Charakters beruht, so dürfte es als gerechtfertigt erscheinen, wenn ich mich, indem ich die hier gemachten Ausstellungen beleuchte, noch deutlicher

über die Grundsätze erkläre, die mich bei Veranstaltung derselben leiteten.

Lipsius beginnt seine Besprechung mit folgenden allgemeinen Sätzen: „Bei einer neuen Ausgabe der Patres apostolici wird man vor allem sich fragen müssen, wie sie sich zu den bisherigen verhält und wie viel Neues sie den letzteren gegenüber zu bieten vermag. Im Vergleich zu der Ausgabe von Hefele ist diese Ausgabe von Funk, die sich schon auf dem Titel als Neubearbeitung jener zu erkennen gibt, unzweifelhaft ein Fortschritt. Schwerlich läßt sich dagegen das Gleiche gegenüber der Leipziger Ausgabe der Patres apostolici und gegenüber der Hilgenfeld'schen Neubearbeitung des Clemens und Barnabas sagen. Das kritische Material, welches dem Tübinger Herausgeber zu Gebote stand, ist außer Lightfoot's Appendix zu seiner Ausgabe des Clemens und den dort enthaltenen Mittheilungen über den syrischen Clemenstext lediglich das bereits von Hilgenfeld und den Leipziger Herausgebern verwerthete. Auch die Constituirung des Textes bietet nichts wesentlich Neues. An wirklich schwierigen Stellen ist die Textkritik kaum irgendwo durch die neue Ausgabe gefördert, ja selbst die vorhandenen Besserungsversuche sind nur unvollständig verzeichnet". So mein Recensent, und ich will, indem ich nachweise, wie schief und ungerecht dieses Urtheil ist, die große und unwillkürlich Verdacht erregende Naivetät nicht weiter betonen, die darin liegt, daß meine Ausgabe nach den zahlreichen und umfangreichen Textesentdeckungen seit dem Jahr 1856 zu ihrer Vorgängerin in die gedachte Beziehung gesetzt wird. Ich gebe auch gerne zu, daß man die oben angeführte Frage bei einer neuen Ausgabe

ſtellen darf, und ich ſcheue vor dieſer Frage nicht zurück. Aber nicht zu überſehen iſt, daß man vor allem nach dem Zweck und nach der Aufgabe, die ſich die Edition ſelbſt ſtellt, fragen muß, und dieſe in erſter Linie nothwendige Frage fand Lipſius für gut, nicht zu ſtellen, um einen Maßſtab an meine Arbeit anlegen zu können, mit dem ſie zunächſt gar nicht bemeſſen ſein will. Meine Ausgabe kündigt ſich ſchon auf den erſten Blick als dasſelbe an, was bereits ihre vier Vorgängerinnen geweſen ſind, als Schul-, bezw. als Handausgabe, und ich habe mich darüber in der Vorrede und in den Prolegomenen noch überdieß ausdrücklich ausgeſprochen. Dort erklärte ich, den mir gegebenen Rath, den ächten ignatianiſchen Briefen die unächten und interpolirten beizufügen, in dieſem Bande nicht befolgen zu können, weil ſonſt der Charakter der Ausgabe gefährdet würde; hier ſprach ich p. XV von nicht zu überſchreitenden fines huius editionis und wenn Lipſius dieſe Bemerkungen hätte würdigen wollen, ſo hätte er alle die Ausſtellungen, die er an meiner Ausgabe zu machen wußte, unterlaſſen müſſen. Denn das Erſcheinen einer Handausgabe der apoſtoliſchen Väter von der Entdeckung neuen kritiſchen Materials oder von der Conſtituirung eines weſentlich neuen Textes abhängig zu machen oder an ſie die Forderung zu ſtellen, alle vorhandenen Textesemendationsverſuche zu verzeichnen und (was ſpäter mit der Bemerkung verlangt wird: die beigefügten lateiniſchen Ueberſetzungen ſind auch da, wo alte Verſionen vorhanden waren, die Arbeit Neuerer, Cotelier's, Hefele's, bezw. des Herausgebers ſelbſt, alſo für die Textkritik werthlos)

dem griechiſchen Text die alten lateiniſchen Ueberſetzungen beizufügen, kann nicht einmal dem übelwollendſten Recenſenten einfallen und Lipſius mußte ſich daher erlauben, den offen ausgeſprochenen Charakter meiner Edition zu ignoriren, um ſie bemängeln zu können. Eine ſolche Forderung iſt aber nicht bloß ſehr ungerecht, ſondern überdieß höchſt übel angebracht, und die Leſer, die ich in Ausſicht nahm und die die Ausgabe nach der Prognoſe Hilgenfeld's (der hier gewiß ein ebenſo competenter Kritiker als Lipſius und dabei, da er von dieſem ſelbſt in Concurrenz mit mir geſetzt wird, über jeden Verdacht von Partheinahme erhaben iſt), daß ſie „auch von Akatholiken geſchätzt werden werde" (Zeitſchr. für wiſſenſchaftl. Theol. 1879 S. 272), auch in nichtkatholiſchen Kreiſen finden wird, würden mir wenig Dank wiſſen, wenn ich auf ſie eingegangen wäre; denn ihnen iſt mit einer vernünftigen Auswahl der Emendationsverſuche und mit einer correcten und lesbaren lateiniſchen Ueberſetzung beſſer gedient, als wenn ihnen die ganze Fülle des kritiſchen Materials, das ſich bisher aufgehäuft hat, mitgetheilt oder eine Ueberſetzung geboten würde, die wohl für die wenigen unter ihnen befindlichen Texteskritiker von Intereſſe wäre, zum Verſtändniß des Textes aber wenig und vielfach gar nichts beitrüge. Die fraglichen Mängel werden daher in ihren Augen als Vorzüge meiner Aufgabe erſcheinen, und Lipſius konnte, wenn er ehrlich gegen mich ſtreiten wollte, meine Arbeit nur unter dem Geſichtspunkt prüfen, ob und inwieweit ich das angeſtrebte Ziel erreicht habe.

Uebrigens hat er durch die Art ſeiner Polemik, wenn auch indirekte, zugeſtanden, daß ich nicht umſonſt

gearbeitet habe, und zum Beweis, daß dieſe meine Schlußfolgerung nicht ungerechtfertigt iſt, verweiſe ich noch auf das Urtheil Hilgenfeld's (a. a. O.), nach dem meine Bearbeitung der apoſtoliſchen Väter „ihren Zweck als Handausgabe wohl erfüllen wird". Indeſſen braucht ſie ſelbſt eine ſtrengere Beurtheilung nicht zu fürchten. Hilgenfeld ſtellt ihr (a. a. O) das weitere Zeugniß aus, daß „auch der engere Kreis von Forſchern ihr Manches entnehmen könne", und auch Lipſius ſpricht von „manchen neuen ſchätzbaren Nachweiſen" im hiſtoriſch-exegetiſchen Apparat, eine Anerkennung, die für mich um ſo beruhigender iſt, als ich mit meiner Arbeit allein gegen die drei an der Leipziger Ausgabe betheiligten Gelehrten ſtand. Daneben ſollen hier freilich „ſtarke Spuren der Abhängigkeit von der Leipziger Ausgabe" ſich zeigen. Dasſelbe ſoll bezüglich meines Textes der Fall ſein und Lipſius glaubt ſich geradezu zu der Behauptung berechtigt, daß ich mich im Pastor Hermae, in den Clemensbriefen und in den Ignatianen „im weſentlichen mit dem Wiederabdruck des Leipziger Textes begnügt habe", während ich beim Barnabasbrief, bei deſſen Bearbeitung mir dieſer noch nicht vorgelegen, am ſelbſtändigſten zu Werk gegangen ſei. Indem ich conſtatire, daß er meiner Recenſion des Barnabastextes gegenüber der Gebhardt'ſchen an 29 Stellen unbedingt, an 5 weiteren mit dem Vorbehalt zuſtimmt, daß die Sache noch einigermaßen zweifelhaft ſei, antworte ich zunächſt auf den letztern Vorwurf, den Lipſius dem andern vorangeſtellt und den er allein zu begründen unternommen hat.

Vor allem iſt zu verwundern, wie derſelbe ſich auch nur verſucht fühlen konnte, die Clemensbriefe in dieſe

Frage hereinzuziehen. Denn nach dem Verhältniß, in dem hier die Handschriften zu einander stehen, ist der Text derselben im wesentlichen so sehr gegeben, daß über seine Constituirung beinahe einhellige Uebereinstimmung besteht, und ich habe bereits 1877 in dieser Zeitschrift (S. 482) offen erklärt, welche Stellung ich in dieser Beziehung einnehmen werde, nachdem ich von Anfang an der Ueberzeugung gewesen, der Codex Alexandrinus habe dem Constantinopolitanus voranzugehen. Es ist dieß um so unbegreiflicher, weil mir überdieß bei der Feststellung meines Textes die syrische Uebersetzung zu Gebot stand, deren vollständige Verwerthung der unbestreitbare Vorzug der Tübinger Ausgabe ist, da die Leipziger Herausgeber sich mit den unerläßlichsten Ergänzungen in einem kurzen Nachtrag in der zweiten Ausgabe des Barnabasbriefes (p. V) begnügen mußten, und von einem bloßen Wiederabdruck des Leipziger Textes kann daher nur die Rede sein, wenn *Uebereinstimmung* in den bei der Textesrecension zu beobachtenden Grundsätzen schon *Abschreiben* bedeutet. Lipsius bekannte sich ja selbst (Jenaer Litztg. 1877 S. 285) zu dem gleichen textkritischen Kanon. Nach denselben Grundsätzen hat Lightfoot seinen Text constituirt nnd mein Recensent könnte daher mit gleichem Recht behaupten, ich habe einfach dessen Text recipirt. Wenn es ihm Vergnügen macht, noch weitere Abhängigkeiten zu entdecken, so kann er noch ferner untersuchen, ob v. Gebhardt von Lightfoot oder Lightfoot von v. Gebhardt oder am Ende beide von einander abhängig sind, und bei seinem bekannten Spürsinn wird er zweifellos alles finden, was er eben *will*.

Was den Pastor Hermae anlangt, so mußte ich mich bei Feststellung meines Textes insofern allerdings auf die Leipziger Ausgabe stützen, als v. Gebhardt den Codex Lipsiensis zuletzt eingesehen hat. Im Uebrigen aber habe ich nicht einen fremden Text aufgenommen, sondern einen eigenen constituirt, und wenn zwischen dem Tübinger und Leipziger Text eine große Verwandtschaft besteht, so beruht das nicht auf der Abhängigkeit des einen vom andern, sondern auf der Beschaffenheit der Textesquellen. Oder wie soll man denn, wenn man nach dem fast einstimmig, auch von mir und Lipsius gebilligten Kanon v. Gebhardt's zunächst dem Codex Sinaiticus und dann, wo dieser zu Ende geht, dem Codex Lipsiensis zu folgen hat, zu wesentlich verschiedenen Resultaten überhaupt kommen können, wenn man nicht etwa um jeden Preis eben einen andern Text bieten und einem Recensenten von der Art meines Gegners Anlaß zu der ihm sicherlich nicht unerwünschten Bemerkung geben will: der Herausgeber habe in unbegreiflichem Streben nach Originalität alle gesunden textkritischen Grundsätze verleugnet und seine Arbeit sei darum völlig werthlos. Auf eine solche Bahn wird man mich nicht zu treiben vermögen, und ich habe nur noch zu bemerken, daß mein Text nicht einmal so sehr mit dem Leipziger übereinstimmt, als Lipsius behaupten zu dürfen glaubte, um denjenigen, die die Sache nicht näher kennen, meine Unselbständigkeit zu beweisen. Wenn man ihn hört, so würde ich „nur um etwa 12 Stellen" von dem Gebhardt'schen Text abweichen. Ich selbst sprach in meinen Prolegomenen p. CXXX sq. von etlichen zwanzig (denn das wollte ich mit circiter viginti

beſagen) und wenn Lipſius ſoweit zählen will, ſo wird er die 14 wichtigeren daſelbſt ausdrücklich notirt finden. Sein Angriff veranlaßte mich indeſſen, die Differenzen meines Textes noch einmal genau zu zählen und da fand ich im ganzen 35, alſo rund das Dreifache von dem, was Lipſius anzugeben für gut fand. Daß darunter mehrere ſind, die ſachlich nicht weiter erheblich ſind, hat in dieſer Controverſe nichts zu bedeuten und es erklärt das nur, wie ich in den Prolegomenen von circiter viginti reden konnte, wenn nicht etwa einfach ein lapsus calami vorliegt; denn wer mit Textkritik ſich befaßt hat, weiß, daß nicht ſelten auch die ſachlich unbedeutenden Differenzen große Schwierigkeiten bereiten, und immerhin erhellt daraus deutlich, daß ich mich nicht mit einem Wiederabdruck des Leipziger Textes begnügte, ſondern einen eigenen zu gewinnen bedacht war. Die hier in Betracht kommenden Stellen ſind aber außer den bereits in meiner Ausgabe angeführten im griechiſchen Text Vis. II c. 2, 4 (*τῶν καρδιῶν* ſt. *τῆς καρδίας*); V, 1 (wo ich *αἴγειον* aufnahm). Mand. II, 7 (*τὴν ἐντολὴν ταύτην* ſt. *τὰς ἐντολὰς τ.*); III, 3 (*ἐζησα* ſt. *ἐλάλησα*); VI c. 2, 4 (*νῦν* ſt. *οὖν*); VIII, 4 (deßgl.); X c. 3, 2 (*κυρίῳ* ſt. *θεῷ*); XI, 11 (*νῦν* ſt. *οὖν*); XII c. 2, 1 (*πολυτελείας* ſt. *πολυτέλεια*). Sim. IV, 5 (*διαμαρτήσεις* ſt. *διαμάρτῃς*); V c. 1, 5 (*ποιήσεις* ſt. *ποιεῖς*); V c. 5, 2 (*δυναμώσας* ſt. *ἐνδυναμώσας*); VI c. 5, 4 (*τότε* ſt. *ποτέ*); VIII c. 1, 11 (*τό* vor *ἥμισυ*); VIII c. 6, 4 (*ἄπεστιν* ſt. *ἀπέστη*); IX c. 7, 3 (*μεθ᾽ὧν* ſt. *ὧν*); IX c. 12, 4 (*τοῦ θεοῦ* ſt. *αὐτοῦ*); IX c. 14, 1 (*τὴν ἐπιθυμίαν* ſt. *τὰς ἐπιθυμίας*); im lateiniſchen Text Sim. X c. 2, 3. 4, wo ich die Versio latina vul-

gata emendirte, und dieſen Stellen glaube ich auch noch Mand. X c. 1, 2 anreihen zu dürfen, da die in der Leipziger Ausgabe fehlenden Worte *καὶ ἄλλο διψυχία* ſchwerlich durch einen bloßen Wiederabdruck in die meinige gelangten. An 35 Stellen weicht hienach mein Text von dem Leipziger ab und ich darf wohl fragen, ob Lipſius unter der zutreffenden Vorausſetzung der gleichen textkritiſchen Grundſätze zu viel mehr Abweichungen gekommen wäre? Mit noch mehr Recht darf ich fragen, da er eine Differenz „nur an etwa 12 Stellen" hervorzuheben ſich erlaubte: wo bleibt denn bei einem ſolchen Verfahren Gründlichkeit und Gerechtigkeit?

Nach ſolchen Proben dürfte bereits klar ſein, was von den weiteren Verſicherungen zu halten iſt, ich habe mich bei den Ignatianen und deren Anhängſel ebenfalls mit dem Wiederabdruck des Leipziger Textes begnügt und auch mein hiſtoriſch-exegetiſcher Apparat zeige ſtarke Spuren der Abhängigkeit, und ich könnte ſomit ſchließen. Doch will ich noch kurz bemerken, daß man bei aufmerkſamer Vergleichung auch in jenem Theil, in dem (das Martyrium Polykarps ausgenommen) das textkritiſche Material ſeit dem Erſcheinen der vierten Ausgabe beinahe völlig unverändert blieb, mehr Differenzen zwiſchen meinem und dem Zahn'ſchen Text finden wird, als daß jene Behauptung gerechtfertigt wäre, und daß dieſelbe überdieß ſchon durch meinen textkritiſchen Apparat der Richtigkeit überwieſen wird, da, wer nur einen Text recipirt, ſich nicht, wie ich that, die keineswegs geringe Mühe gibt, unter dem gerade hier umfangreichen Material das Bedeutendere auszuwählen und zur Kenntniß der Leſer zu bringen, eine Arbeit, mit der, wenn ſie

nur nicht ganz mechaniſch vollzogen wird, der Text zum größten Theil bereits conſtituirt iſt. Was aber den zweiten Punkt anlangt, ſo möge der Leſer ſelbſt beurtheilen, ob der, der ſogar nach Lipſius „manche ſchätzbare neue Nachweiſe“ zu geben im Stande war, jene Stellen, die er mit der Leipziger Ausgabe gemein hat, dieſer entnahm oder ſelbſtändig fand. Nach meinem Dafürhalten kann darüber kein Zweifel beſtehen, daß, wer Unbekanntes und Entlegenes beizuſchaffen wußte, auch einige naheliegende Gemeinplätze ſelbſt aus den Quellen zu heben vermochte.

Zum Schluß noch ein Wort über den in Ausſicht geſtellten Supplementband mit dem Corpus Pseudoignatianum und einigen anderen Stücken. Derſelbe wird erſcheinen, ſobald es mir möglich ſein wird, von den wichtigeren der einſchlägigen Codices Einſicht zu nehmen, und ſobald insbeſondere der neu entdeckte Codex Constantinopolitanus auch für dieſen Theil zur allgemeinen Kenntniß gelangen wird. Näher kann ich mich darüber noch nicht erklären, da der Metropolite Bryennius, der die fragliche Handſchrift an das Tageslicht zog, ſelbſt noch nicht in der Lage war, auf eine an ihn geſtellte Anfrage eine beſtimmtere Antwort zu ertheilen. Mag aber der zweite Band früher oder ſpäter erſcheinen: immerhin wird er auch neues textkritiſches Material bieten und ſomit einer Anforderung gerecht werden, die an den erſten mit Unrecht geſtellt wurde.

Funk.

5.

Freiburger Diöceſan-Archiv. Elfter Band. Freiburg i. B. Herder 1877. XII und 324 S. 8.

Der vorſtehende Band des Freiburger Diöceſan-Archivs enthält außer mehreren kleineren Mittheilungen 1) eine Beſchreibung des Lebens und literariſchen Schaffens des P. Moriz van der Meer im Kloſter Rheinau († 1795) von Pfarrer J. G. Mayer in Oberurnen; 2) Beiträge zur Geſchichte der Pfarreien Elchesheim, Bietigheim, Oetigheim, Steinmauern, Durmersheim von J. B. Trenkle; 3) eine Geſchichte der Stadt- und Pfarrgemeinde Bühl unter Windeck von Vikar Reinfried in Meersburg mit intereſſanten ſitten- und culturgeſchichtlichen Mittheilungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert; 4) die Regeſten der Freiherrn von Wartenberg von Dr. Baumann als Vorläufer einer Geſchichte des genannten Hauſes; 5) Beiträge zur Geſchichte der Ciſtercienſerklöſter Schönthal und Mergentheim von E. Schnell; 6) Mittheilungen über die Klauſe in der Egg bei Heiligenberg von Hofkaplan Th. Martin in Heiligenberg, bei denen ich Bemerkungen wie S. 234 unten als nicht zur Sache gehörig gern vermißt hätte; 7) einen Brief von Karl Borromäus an Propſt und Kapitel in Zurzach, mitgetheilt und mit einem Vorbericht eingeleitet von Stiftspropſt Huber; 8) eine kleine Abhandlung von Pfarrer Baur in St. Trudbert, in der gegenüber dem vorherrſchend angenommenen J. 643 das J. 607 als Todesjahr des hl. Trudbert mit beachtenswerthen Gründen vertheidigt wird; 9) eine Abhandlung über die älte-

ſten Vitae des hl. Konrad von Prof. König und 10) von demſelben Beiträge zur Geſchichte der theologiſchen Fakultät Freiburg. Die letzte Arbeit bildet einen Nachtrag zu den Mittheilungen in Bd. X S. 251 (ſ. Qu.-Schr. 1877 S. 678 f.) und wurde durch die Behandlung veranlaßt, die den öſterreichiſchen Generalſeminarien unter Joſeph II in dem Lehrbuch der Geſchichte der Pädagogik von Stöckl (1877), bezw. in der Geſchichte der geiſtlichen Bildungsanſtalten von Aug. Theiner (1835) widerfahren iſt, welcher Stöckl, meiſt ohne die Quelle zu nennen, in der Hauptſache gefolgt iſt. Theiner ſtützte ſich in dem bezüglichen Theil ſeiner Arbeit hauptſächlich auf den Brief eines Franciskaners vom 17. Sept. 1788 (Réclamations Belgiques XIII 199—214) und Stöckl folgte ſeinem Gewährsmann wie in anderen Punkten ſo insbeſondere in der auf jenes Schriftſtück ſich gründenden grauenhaften Schilderung des Seminars in Rattenberg und des Profeſſors Joh. Kolb, eines „Scheuſals von einem Prieſter und Lehrer". Sofort wurde aber in der Innsbrucker Zeitſchr. f. kath. Theol. (I 155 ff.) nachgewieſen, daß der incriminirte Profeſſor ſo wenig exiſtirt als das fragliche Seminar und jener Brief „bei näherer Prüfung als reine Fiktion oder Myſtification ſich herausſtellt, zu dem Zweck erfunden, um Oel in die auflodernde Flamme des belgiſchen Aufſtandes zu gießen", und nun weist auch König nach, daß das Urtheil Stöckl's über die Univerſität Freiburg zu Ende des vorigen Jahrhunderts gleich richtig iſt.

Unter den kleineren Mittheilungen verdient namentlich die erſte (von König) eine beſondere Erwähnung. Sie wurde durch die jüngſte Jubiläumsfeier der Univer-

ſität Tübingen veranlaßt und betrifft die Promotion der Profeſſoren der Ellwanger Univerſität zu Doktoren der Theologie (1813), die ſich zu dieſem Behufe dem ausdrücklichen Wunſche des Königs Friedrich gemäß nach Freiburg wandten. Der bezügliche Eintrag in das theologiſche Fakultätsbuch wird wörtlich mitgetheilt.

Funk.

6.

1. Unſerer lieben Frauen **Münſter** zu **Freiburg** im Breisgau. Beſchrieben von Domcapitular **Joſeph Marmon.** Mit Anſicht und Grundplan des Münſters. Freiburg i. B. Herder. 1878. 210 S. 12.
2. Die Ziſterzienſter-Abtei **Schönthal** in Württemberg. Beſchrieben von **Joſeph Kröll,** Pfarrer in Schönthal. Waldſee. Liebel. 1877. 187 S. 8.
3. Das **Münſter** von **Straßburg**. Separatabdruck aus „Kunſt und Alterthum in Elſaß-Lothringen" von **Fr. Xaver Kraus.** Straßburg. Schultz und Comp. 1877. 188 S. 8.

1. Das Freiburger Münſter nimmt in der Reihe der größeren Gotteshäuſer unſeres deutſchen Vaterlandes nicht die geringſte Stelle ein. Sein Thurm iſt bis zum heutigen Tag das Vollendetſte, was die deutſche Architektur in dieſer Art hervorgebracht, und erſt die Kölner Thürme, einmal zur Ausführung gelangt, werden ihm die Palme ſtreitig machen. Das Innere imponirt dem Beſchauer vor allem durch ſeine großen und ſchönen Raumverhältniſſe und die in den letzten Jahrzehnten vorgenommene Reſtauration hat den günſtigen Eindruck des-

ſelben noch weſentlich geſteigert. Das Gotteshaus verdiente daher, zumal die älteren Darſtellungen vergriffen ſind, aufs neue eine eingehende Beſchreibung und eine ſolche liegt in dem vorſtehenden Büchlein vor. Dasſelbe erhebt nicht den Anſpruch, eine gelehrte Arbeit zu ſein. Es will nur den Freunden des Münſters das nähere Verſtändniß desſelben vermitteln und dieſer Aufgabe dürfte es auch vollkommen genügen. Auf die Beſchreibung des Baues in ſeinem Aeußeren und Innern folgen baugeſchichtliche Notizen, im Anhang werden das Schatzverzeichniß des Münſters von 1483 bis 1514, Proceſſionsordnungen aus dem 15. und 16. Jahrhundert und die gegenwärtige Gottesdienſtordnung mitgetheilt und dort wird nicht bloß die Anſicht ausgeſprochen, dem gegenwärtigen Bau ſei ein anderer vorangegangen, ſondern auch bemerkt, das jetzige Querhaus ſei ein Beſtandtheil jenes früheren Baues und ſomit allein von demſelben auf die Nachwelt gekommen. Mir ſcheint der zweite Theil dieſer Behauptung ſehr fraglich zu ſein, da das heutige Querhaus dem Langhaus bezüglich der Stilentwicklung näher gerückt iſt, als es beim urſprünglichen oder früheren Bau der Fall geweſen ſein dürfte.

2. Eine ähnliche Aufgabe wie die erſte ſetzt ſich auch die zweite Schrift und ſie wird deßhalb den Beſuchern des Kloſters Schönthal in gleicher Weiſe willkommen ſein. Sie zerfällt in fünf Theile und im erſten handelt der Verf. von der Geſchichte, im zweiten von den Räumen, im dritten von den Denkmälern, im vierten von den Inſchriften, im fünften von den Bildern der Abtei. Die Denkmäler ſind zum großen Theil Grabdenkmäler des Hauſes von Berlichingen und das bemerkenswertheſte iſt

das des berühmten Götz von Berlichingen. Die Zahl der Aebte beläuft sich auf 49. Der erste ist Herwig 1157—1172, der letzte Maurus Schreiner aus Starzenroth, 1811 gestorben zu Aschhausen, wohin er sich nach Aufhebung des Klosters zurückgezogen hatte. Der vom Verf. aufgenommene Katalog ist indessen nicht über allen Zweifel erhaben, wie eine Vergleichung mit dem im Freiburger Diöcesan-Archiv XI 215—222 mitgetheilten zeigt, wo ein Albert weiter und ein Gottfried weniger steht.

3. Von anderer Art ist die dritte Schrift, ein Abschnitt aus dem größeren kunstarchäologischen Werk des Verf. über Elsaß-Lothringen. Sie ist eine streng wissenschaftliche Kunstgeschichte und das berühmte Münster von Straßburg wird darin von seinen ersten Anfängen bis zu seiner Vollendung untersucht und beschrieben. Auf die Literaturangabe folgen die Regesten zur Geschichte des Gotteshauses (S. 13—93), die Baubeschreibung, die Beschreibung der Glas- und Wandmalereien, der Sculpturen, des Mobiliars (Taufstein, Kanzel und dgl.), des Oelbergs, der Grabdenkmäler, der Glocken, des Frauenhauses oder Münstermuseums. In den Beilagen wird von den handschriftlichen Quellen und von Erwin und seiner Familie gehandelt und der Auszug eines Manuscriptes des Münsterwerkmeisters Heckler mitgetheilt. Indem ich mich im ganzen auf diese kurze Inhaltsangabe beschränke, gehe ich nur auf einige Sculpturen etwas näher ein. An dem ersten südlichen Triforium von der Vierung ab befand sich ehemals (sie wurde im J. 1685 durch einen Arbeiter als ärgernißgebend zerstört) in Stein ausgemeißelt die s. g. Thierprocession: voran schritt der Bär mit Weihkessel und Aspergill und hinter ihm kamen

der Wolf mit dem Kreuz und der Hase mit einer langen Kerze; in einer zweiten Scene trugen Eber und Bock auf einer Bahre einen zusammengekauerten Fuchs und unter derselben tummelte sich ein Aeffchen; dann folgte der Hirsch, die Messe lesend, und den Schluß machte der Esel, aus einem vom Kater vorgehaltenen Buche singend. Die Bilder wurden öfters beschrieben und verschiedentlich erklärt. Fischart wollte darin eine Satire auf „die römischen Mißbräuche" sehen. Woltmann wollte sie als das Scherzo eines Steinmetzen in dem Majestoso des Domes auffassen. Richtiger deutet sie Menzel (Symbolik I 303), wenn er bemerkt: „die Kirche selbst war es, die in jenen Spottbildern die Kleriker warnte und durch offene Ausstellung solcher Bilder vor den Augen der Laien die öffentliche Meinung ehrlich zum Zeugen und Richter aufrief, wenn Bischöfe, Priester, Mönche und Nonnen vom rechten Pfade abwichen".

Funk.

7.

Anleitung zur Verwaltung des heiligen Bußsacramentes. Von **Ant. Tappehorn**, Pfarrer in Vreden. Mit Approbation des hochw. bischöflichen Generalvicariats zu Münster. Dülmen. A. Laumann'sche Verlagsbuchhandlung. (1878) 8. 448 und VIII S.

Ein recht brauchbares Buch zur Orientirung über so ziemlich alle wichtigeren Gegenstände, welche bei der Verwaltung des Bußsacraments in Frage kommen. Obwohl der Stoff selbst in jeder ausführlicheren Moral-

oder Pastoraltheologie zu finden ist und der Verf. vorliegender Anleitung eine eigentliche wissenschaftliche Weiterbildung der traditionellen Lehre nicht beabsichtigt, so ist doch die Abfassung einer solchen Specialanweisung immer wieder erwünscht und vielen willkommen, und kann als Repetitorium gute Dienste thun. Ein vielbeschäftigter Seelsorger findet eher Muße und Anlaß, an einem neuen Buche von mäßigem Umfang und einfach klarer Anlage und Darstellung seine Kenntnisse aufzufrischen und zu vervollständigen, als daß er dazu kommt, eines der voluminösen und wortreichen Handbücher wieder einmal durchzuarbeiten.

Dem Verf. gebührt das Zeugniß, daß er in ernster und solider Objektivität gesammelt und sich in seinem Urtheil fast durchweg an die heutzutage maßgebenden Auktoritäten gehalten hat. Seine Auffassung ist im Ganzen verständig und auf das Praktische gerichtet, sein Urtheil besonnen und mit genügenden Gründen motivirt und im Zweifelfalle zur Milde und Schonung neigend. Tiefere psychologische Einblicke werden zuweilen vermißt. Der Standpunkt ist durchweg der der modernsten Casuistik; gewagt ist dabei freilich nicht viel, und damit ist für einen theologischen Schriftsteller heutzutage schon viel gewonnen. Hoffentlich kommt aber wieder eine Zeit, wo ein Schriftsteller auch wieder etwas wagen, über das Vorhandene hinausstreben und neue Lösungen suchen darf!

Und zu suchen wäre allerdings noch Manches. Wer die Werke von Liguori, Scavini, Gury u. A. kennt, der weiß, wie viele Lösungen von Detailfragen noch offen gelassen sind oder wie oft — nach der Sprache

dieſer Theologie — zwei entgegengeſetzte Meinungen für nahezu oder ganz gleich wahrſcheinlich und annehmbar erklärt werden. Das iſt für die Praxis bequem, aber das Höchſte iſt damit doch noch nicht erreicht. Das Ziel einer wirklich geiſtigen Arbeit müßte doch allerwenigſtens dieſes ſein, daß der Lehrer und Schriftſteller für ſich ſelbſt zu einer Entſcheidung kommt und ſich und ſeinen Leſern ſagen kann: nach meiner Ueberzeugung kommt dieſe Handlungsweiſe dem Rechten näher als eine andere! Soll denn die Entſcheidung zwiſchen zwei entgegengeſetzten Meinungen — und vollends wo es ſich um das praktiſche Leben handelt — aus dem Grunde für alle Zeit ausgeſetzt bleiben, weil die bisherigen Caſuiſten die Entſcheidung noch in Schwebe gelaſſen! Charakteriſtiſch iſt in dieſer Beziehung, und zwar nicht ſo ſehr für den Verf. ſelbſt als für die ganze Schule, folgender Abſchluß einer Erörterung (S. 21): „Ich halte die zweite Meinung für die richtigſte, die dritte für einen Behelf, die erſte aber für die ſicherſte — daher in praxi zu befolgen“. Ich kenne nun ganz wohl und ſo gut wie Einer im deutſchen Land die beſondere Terminologie der Schule, welche ſolche Sätze hinſtellt; ich kenne auch ganz genau alle die Gründe, womit man ſie plauſibel machen will, ja womit man noch viel auffälligere Sätze, als der obige iſt, hinſtellt. Aber es gibt gegen den Mißbrauch der Sprache und gegen jede Art von Sophiſtik einen Aufſchrei des natürlichen Verſtandes, und er muß ſich erheben, wo immer Jemand behauptet, man ſei nicht ſittlich gehalten, diejenige Entſchließung zu faſſen, die man nach der ganzen Sachlage und nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen für die „richtigſte“ hält. Wenn es nicht ein

bloßes Spiel mit Worten iſt, wie mag man ehrlich behaupten, man könne denjenigen als den ſicherſten Weg gehen, den man in demſelben Moment als den weniger richtigen erkennt? Dieſer Probabilismus iſt freilich bequem; aber er kann doch nicht das letzte Wort ſein!

Es iſt ja nicht dieſes Orts, in eine grundſätzliche Erörterung über eine Doktrin einzutreten, die der Verf. ſelbſt nur eben vorausſetzt. Auch ſoll nicht geſagt ſein, daß ſich derſelbe von ihr im erheblicheren Punkte habe irre führen laſſen; ich habe überhaupt den praktiſchen Werth der probabiliſtiſchen Caſuiſtik, wenn man dieſelbe von ihren Auswüchſen reinigt, immer anerkannt. Es ſeien darum im folgenden nur einige Detailpunkte erwähnt, welche noch eine Richtigſtellung oder Vertiefung erfahren müßten.

Die Lehre über die Reue (S. 20 ff.) möchte ich nach ihrer theoretiſchen Seite nicht anfechten; ich finde in ihr im Gegentheil die Beſtätigung einer Aufſtellung, wegen deren ich Widerſpruch ſelbſt früher erfahren habe. Aber fragen möchte ich, wie mit dieſen haarſpaltenden Diſtinktionen über die Natur der Reue den gewöhnlichen Beichtkindern gegenüber auszukommen ſei und ob man nicht auf einfachere Weiſe ſie lehren könne, wahre Reue zu erwecken; denn dieß bleibt doch die Hauptſache. — Mißverſtändlich wird S. 13 geſagt, es ſei zur giltigen Losſprechung nicht nothwendig, daß alle läßlichen Sünden bereut werden, es genüge dazu ſchon die Reue über Eine. Gilt dieß auch für läßliche Sünden, deren man ſich als Sünden bewußt iſt? Wenn ja, was wäre dann dieß für eine innere Diſpoſition, wenn man freiwillig und bewußt und reuelos an der Sünde hinge? Denn Sünde,

Widerſpruch gegen Gott und Abfall von ihm iſt doch auch jene Uebertretung, die man läßliche nennt; und läßlich, veniale, iſt ſie nur, d. h. ſie kann nur erlaſſen werden, wenn man ſie bereut. Der Verf. redet zwar direkt nur von der ſacramentalen Abſolution, welche für die läßliche Sünde nicht ſchlechterdings nothwendig iſt, weil allerdings „läßliche Sünde mit der Gnade beſtehen und die eine ohne die andere vergeben werden“ kann (S. 14). Aber gibt es überhaupt wahre Reue in einem Herzen, welches die läßliche Sünde bewußt feſthält? Und iſt es der Erkenntniß förderlich, wenn man, ſo wie hier geſchieht, die Sünde und die Reue in Stücke ſchneidet?

S. 28 hätte ich die moraliſch nothwendige Gelegenheit zur Sünde ſchärfer beſtimmt gewünſcht. Man hat ſich daran gewöhnt, die moraliſche Schwierigkeit einfach zu umſchreiben mit großer Schwierigkeit, die moraliſche Unmöglichkeit mit überaus großer Schwierigkeit u. ſ. w. Aber dabei wird nicht erklärt, wie man zu der Bezeichnung moraliſch kommt. Der wahre Grund iſt eben der, daß durch eine ſolche Schwierigkeit der Menſch in eine ſittliche Kriſis, in eine Colliſion moraliſcher Anforderungen und Rückſichten geräth. Man muß auch den Schein vermeiden, als ob die chriſtliche Moral um einer bloßen Schwierigkeit willen von einer Pflicht entbinden wolle. — Die Lehre von den Umſtänden der Sünde (S. 36 ff.) zeigt, wie ſchwer es iſt, die eigentlichen Artunterſchiede von den Gradunterſchieden ſtreng zu ſondern, und wie ſehr der Beichtvater das Forſchen nach den Umſtänden cum grano salis behandeln muß. — S. 312 iſt von den Temperamenten geſagt, ſie können

angeborne oder erworbene sein. Nun kann man allerdings ein angebornes Temperament, das man nicht zügelt, verwildern lassen, aber nicht ein solches, das in der Natur nicht angelegt ist, erwerben. Die Sanftmuth des heil. Franz von Sales, die er seiner zornmüthigen Natur abgerungen, ist nicht Temperament, sondern Tugend. — Ob man im eigentlichen Sinn sagen könne, daß Gott im Menschen Scrupulosität verursache (S. 316), möchte ich bezweifeln; ich möchte die Seelenverfassung, welche durch eine bestimmte Art von göttlicher Heimsuchung erzeugt wird, nicht in gleiche Reihe stellen mit dem psychologischen oder vielmehr pathologischen Phänomen der Scrupulosität; dieser Ausdruck kann auf dem Standpunkte einer gründlicheren Seelenkunde nicht mehr beliebig für die verschiedensten dunkeln Vorgänge im Seelenleben angewendet werden.

Bezüglich der Beicht der Kinder huldigt der Verf. der heute fast allgemeinen Neigung, den Termin derselben möglichst frühe anzusetzen, was an sich theologisch wohl berechtigt ist. Ich möchte aber nur auch dieß zu bedenken geben, ob man nicht auch schaden kann, wenn man ein Kind zu frühe zur ersten Beicht gehen läßt? Man muß sich nicht vorstellen, daß man jedes Kind beliebig nach seiner individuellen Fähigkeit behandeln könne, man wird vielmehr regelmäßig eine Anzahl von Kindern nach bestimmter Klassenordnung zur Beicht vorzubereiten haben, und dann darf nicht etwa wie bei anderen Unterrichtsgegenständen die gewöhnliche Durchschnittsreife der Kinder derselben Klasse zum Maßstab genommen werden, sondern man muß unter den Durchschnitt herabgehen. Wenn von 10 Kindern nur 2 hinter der durchschnitt-

lichen Befähigung zurückbleiben und wenn diese 2 zur Beicht geführt werden, ehe sie das genügende Verständniß und die entsprechende Disposition haben, so ist der Schaden weit größer, als wenn einige gereiftere Kinder etwas länger das Sacrament entbehren müssen. Man erniedrige doch nicht die Beicht zur Ceremonie, die ein Kind auch ohne Verständniß, ohne innere Empfindung und Ergriffenheit vornehmen könnte. Wie schwer ist es, eine gute Beicht abzulegen! Vor der „großen Freude, welche die Kinder am Beichten haben" (S. 329), wäre mir fast ein wenig bange.

Nach S. 357 sind gemischte Ehen „durch das natürliche, göttliche und kirchliche Gesetz auf das strengste verboten"; wenn man dieß Wort für Wort premirt, so sieht man nicht ein, wie es möglich sei, daß sie „durch Entfernung des ihnen anhaftenden Bösen und durch kirchliche Dispens erlaubt werden". — Daß Eltern durch Spendung der Taufe an einem Kinde miteinander geistlich verwandt werden und das jus petendi debitum verlieren, ist zwar eine gewöhnliche Aufstellung, hat aber doch auch bestimmte Gründe gegen sich. Eine einmal giltige Ehe wird durch eine nachfolgende „geistliche Verwandtschaft" nicht so verändert, daß ein wesentliches Recht derselben unmittelbar dadurch verloren ginge; der Verlust eines solchen Rechtes müßte auf eine Schuld zurückgeführt werden können, was doch bei Spendung der Nothtaufe durch eines der Eltern nicht präsumirt werden muß. Kanonistische Doktrinen sind noch nicht Gesetze.

Wohlthuend aufgefallen ist mir, daß der Verf. Gegenstände, welche in das Gebiet der sexuellen Verhältnisse fallen, nicht gern berührt; aber eben doch aufgefallen, daß

er in dieſer Beziehung auf die Darſtellungen in den Lehrbüchern der Moral verweist. Eigentlich müßte man umgekehrt gerade von Specialwerken, wie doch das vorliegende iſt, eine ausführlichere Behandlung derjenigen Gegenſtände erwarten, welche man in Lehrbüchern von allgemeinerem Charakter übergeht oder kürzer behandelt. Aber wir acceptiren das ſtillſchweigende Zugeſtändniß, daß man wieder zu einer beſonneren Zurückhaltung in dieſer Sache auch in Specialwerken zurückkehren müſſe.

Ich ſchließe, ohne es erſchöpft zu haben, das Verzeichniß der Punkte, bezüglich derer ich anderer Anſicht bin; wie man ſieht, ſind es nicht principielle und tiefgehende Differenzen und ich kann bei all dem das Buch für den praktiſchen Gebrauch beſtens empfehlen. Beſonders ſorgfältig iſt die Behandlung der in eine Reſervation oder kirchliche Strafe verfallenen Pönitenten dargeſtellt. — Einige ſprachliche Eigenheiten, z. B. Ablöſe (S. 18) ſtatt Ablöſung, vergringern (S. 37) ſtatt vermindern, an einer Sünde gewöhnen (S. 288), laſſen ſich leicht verbeſſern. Sünden wider die Sprache finden zwar leichtere Abſolution als ſolche gegen die Gebote Gottes; aber es iſt doch auch gut, ſie zu meiden.

Linſenmann.

8.

Die chriſtliche Regierung und **Orthodoxie Kaiſer Conſtantin des Großen.** Eine hiſtoriſche Studie von **Kalliopos Demetriades,** Doktor der Philoſophie. München. Th. Ackermann. 1878. 2 Bl. und 47 S. 8.

Gegenüber den mannigfach harten und abſprechenden Urtheilen, die in alter und neuer Zeit über den

ersten christlichen Kaiser gefällt wurden, glaubte der Verfasser, daß sich ihm als einem Geistlichen der griechischen Kirche, welche diesem Monarchen ihre ganze Machtstellung verdanke und ihn als Heiligen verehre, keine würdigere Arbeit darbieten könne, als diesen großen Fürsten im wahren und rechten Lichte zu zeigen, und nach dieser Bemerkung im Vorwort wie nach dem Titel der Schrift sollte man erwarten, daß er vor allem bestrebt sein würde, die Stellung Constantins zum Christenthum scharf ins Auge zu fassen, die Motive seines Uebertrittes zur neuen Religion genau zu erforschen und eingehend zu prüfen, ob und inwieweit er nach den Grundsätzen derselben sein Leben und seine Regierung einrichtete. Die Ausführung entspricht aber dieser Erwartung nicht. Der Verf. gibt vielmehr zuerst einen Ueberblick über die diokletianische Christenverfolgung (S. 1—13) und dann schildert er den Verlauf des Lebens Constantins (15—42), alle bedeutenderen Momente desselben berührend und ohne den hervorgehobenen Punkten die gebührende größere Berücksichtigung angedeihen zu lassen. Erst im Schlußabschnitt (43—47) wirft er noch die Frage besonders auf, ob Constantin ein aufrichtiger Christ und orthodox gewesen sei, und er bejaht sie, da man nach dem Beigebrachten höchstens sagen könne, ein Christ im strengen moralischen Sinne sei er nicht gewesen, weil er sich nicht habe entschließen können, auch wirklich als Christ zu leben.

Die Arbeit wurde nach S. 46 Anm. 2 zum Zweck der Erlangung des philosophischen Doktorgrads verfaßt und sie mag, zumal für einen Ausländer, dem schon die deutsche Sprache nicht wenige Schwierigkeit bereitet, als ein genügendes specimen eruditionis gelten. Als eine Bereicherung der Wissenschaft kann sie nicht bezeichnet werden. Funk.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſenmann, D. Funk und D. Schanz,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Einundſechszigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1879.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

Ueber das wahre Zeitalter des hl. Bernhard von Menthon und die bezüglichen Quellen.

Von Prof. Dr. Lütolf.

I.

Alljährlich wandern über den großen St. Bernhardsberg nach einer Durchschnittsberechnung etwa 11000 Reisende aller Klassen; alle sind froh der Wohlthaten, die ihnen die Chorherren im dortigen Hospitium angedeihen lassen, segnen das Andenken des Mannes, der diese Schöpfung christlicher Liebe und Aufopferung ins Leben rief — den hl. Bernhard von Menthon und nahe liegt es jedem, der es nicht kennt, über dessen Leben sich unterrichten zu lassen. An Arbeiten darüber fehlt es nicht; aber um so sparsamer sind die zuverlässigen Nachrichten.

Nach dem Vorgange der Bollandisten werden über den Heiligen gewöhnlich vier Quellen aufgeführt:

1. eine Sequenz von 23 Strophen;

2. eine in den Hauptmomenten ganz von derselben abhängige Vita s. Bernardi eines Ungenannten;

3. eine Vita, welche ebenfalls viel jünger ist als die Sequenz, für deren Verfasser sich aber Richard, angeblich Archidiacon von Aosta, Freund und Nachfolger des Heiligen, ausgibt;

4. die Vita einer Karthäuser Handschrift aus Cöln.

Alle diese Stücke sind bei den Bollandisten gedruckt [1]), die über Nr. 4 lakonisch urtheilen: Haec retulisse refutasse est — und sie haben völlig recht. Papebroch gab aber der Arbeit des angeblichen Richard den Vorzug und beherrschte hierin lange Zeit so sehr die Meinungen, daß ihm auch Gelpke [2]) beipflichtete, der dabei nur in

---

1) Bolland. Tom. II. mens. Junii (zum 15. Juni) pag. 1074—1085 und zwar Nr. 1: pag. 1082. Nr. 2: pag. 1082—1085. Nr. 3: pag. 1074—1082.

Die Sequenz ist auch mit franz. Uebersetzung abgedruckt bei Luquet, Études historiques sur l'établissement hospitalier du Grand St.-Bernhard. Paris 1849, pag. 52 sq.

Ueber die vorhandenen Handschriften vergleiche man: die Bollandisten daselbst; Potthast, Bibl. hist. medii aevi 631; Pertz Archiv VII, 330 Papierhandschrift der königl. Bibl. zu Brüssel aus 15./16. Jahrhundert. P. Laurenz Burgener, der hl. Bernhard von Menthon, 2. A. Luzern 1870, S. VI nennt Handschriften in Aosta und Novara, leider ohne Bestimmung des Alters; Chrétien de Loges, Docteur de Montpellier, Essais hist. sur le Mont St. Bernard 1799 pag. 68. Besson, Mémoires pour l'histoire eccl. des diocèses de Genève, Tarentaise, Aoste — pag. 178 sqq. — Ueber die gedruckten Monographien siehe Haller, Bibliothek der Schweizergesch. III, Nr. 1396—1405 und U. Chevalier, Repertoire des sources hist. du moyen-âge s. h. v.

2) Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz II, 131—138; dessen christl. Sagengesch. d. Schweiz S. 330—337; derselbe in Herzogs Encyklopädie u. d. W.

wenigen Punkten eine selbständige Ansicht vertrat. Wir müssen zur Orientirung dessen eigene Darstellung hier mittheilen:

„Ein würdiger Geistlicher sollte hier (gegen das Raubgesindel [1]) Hülfe schaffen. Es war dieß Bernhard von Menthon, geboren 923, Sohn Richards von Menthon, eines tapfern Ritters, und der Bernolina von Duin (Dovino), einer ächt religiös gesinnten Frau. Seinen Namen erhielt er von seinem Onkel Bernhard, der ihn aus der Taufe hob [2]). Der Seelenzug des Knaben ging unter der Erziehung und Leitung der frommen Mutter von frühester Jugend an dem Religiösen zu; er soll der Familienchronik oder dem ausschmückenden Muttermunde gemäß schon im zweiten und dritten Lebensjahre ihre Gebete Sylbe für Sylbe sich angeeignet, im vierten zu ihrer großen Verwunderung Messe gehalten [3]), im fünften und sechsten wie ein Chorherr gesungen, den Kirchendienst versehen [4]), und, nur ein rauhes Hemd tragend, frühzeitig einen ernsten ascetischen Sinn an den

---

1) Im Vorausgehenden war von den räuberischen Sarazenen die Rede. Wie diese Einschaltung so rühren alle folgenden Anmerkungen in diesem Citat von uns her.

2) Diese Nachrichten über Abstammung, Familie, Knabenzeit, Studien und Flucht des Heiligen hat Gelpke nur seiner Quelle entlehnt, die noch Ausführlicheres erzählt. Neuere Italiener suchen den Heimathsort Bernhards in Italien.

3) Gelpke hat die betreffende Stelle mißverstanden; sie lautet: Missamque celebranti (scil. sacerdoti) coram dicta matre, o miraculum insolitum! cuncta missae necessaria sedulus ministrabat.

4) Auch hier ist der Sinn nicht getroffen, die Stelle redet nicht von Chorherrn, sondern von Gesang und Chorgebet, wie es für die höhern Weihegrade kirchlich vorgeschrieben ist.

Tag gelegt haben. In der Schule [1]), wo er die erfreulichsten Fortschritte machte und zum Doctor und Professor reifte (wohl zu Aosta), gewann er ein ihm besonders entsprechendes Vorbild, den damals viel besprochenen Nikolaus von Myra, einen Mann gewaltiger Kraft, der in Lycien die noch vorhandenen Götzentempel zerstört und die Idole glorreich verscheucht hatte. Er erhob ihn zu seinem Patron.

So lenkte sich aber auch sein Blick von selbst auf die Bergeshöhen vor seinen Augen, auf den Mons Jovis (den großen St. Bernhard) und auf die Columna Jovis (den kleinen St. Bernhard), auch wohl Oculus Jovis wegen des in der dortigen Statue desselben angebrachten Karfunkels, so genannt. Denn hier hatte fortdauernd das Heidenthum oder der Aberglaube ein Bollwerk gefunden; hier, wo alle Teufel los waren, sollte wirklich der Teufel in der alten Jupiterstatue und um sie her sein Spiel treiben und die armen Wanderer beängstigen und beunruhigen. Das Vorbild seines Patrons gab ihm von selbst den Gedanken ein, auch hier das Götzenthum zu stürzen und noch den andern damit eng verbundenen, hier ein Heiligthum des christlichen Geistes, eine Wohnungsstätte aufopfernder christlicher Bruderliebe an der geeigneten Stelle zu begründen. So geschah es nun auch. Er wurde zwar nach beendigten Studien in den sieben schönen Künsten, im Recht und in der Theologie ins Vaterhaus, auf das Schloß Menthon bei Annecy in Savoyen [2]), zurückberufen und hier

1) Hier hat Gelpke stillschweigend einen charakteristischen Anachronismus seiner Quelle beseitigt, auf den wir unten zurückkommen müssen.

2) ad opulentum Menthonis palatium in comitatu et dioecesi Gebennensi. —

mitten in den Strudel des Lebens, die Luſt und Freuden desſelben hineingezogen. Es erwartete ihn gleich bei ſeinem Kommen eine glänzende Geſellſchaft; die ganze Herrſchaft der Baronie mit einer liebenswürdigen, ebenſo ſchönen als vornehmen Braut ward ihm entgegengebracht. Er ließ ſich aber nicht durch den Saus und Braus, Sang und Klang, ja ſelbſt nicht durch die Reize der ſchönen Braut beſtechen. Er zog ſich, wie ermüdet, bald in ſeine Kammer zurück, um ſich dort an ſeinen Gott zu wenden [1]) und Hülfe und Kraft zu erflehen. Im Schlafe erſchien ihm jetzt zur rechten Stunde ſein Patron auf höhern Befehl hin, befahl ihm, unverzüglich das Schloß mit ſeinen Lockungen zu verlaſſen und zu dem würdigen Archidiaconus von Aoſta, Peter, zu ziehen, um der Erfüllung ſeines innigſten Herzenswunſches näher zu rücken. Bernhard gehorcht; während alles im tiefſten Schlafe liegt, verläßt er das Schloß und eilt mit ſchnellen Schritten über Stock und Stein Aoſta zu. Er findet hier den freundlichſten Empfang, tritt in das geiſtliche Amt ein, wird, als Petrus bald darauf ſtirbt, einſtimmig als der Würdigſte von Volk und Klerus an ſeine Stelle berufen, und nimmt auch auf die mündliche Mahnung ſeines Patrons oder den lebendigen Gedanken hin, daß ja auch dieſer als Archidiaconus ſeine Siege über die

---

1) peroravit in haec verba:

O dulcis conditor siderum
Aeterna lux credentium,
Christe redemptor omnium
Exaudi servum tuum.

Das folgende in Proſa. Ueber dieſen Hymnus: Mone Hymn. I, 49; Daniel, Thes. hymn. I, 74.

Dämonen errungen habe, die schwere Würde, hier die nächste nach der des Bischofs, auf sich (966). Jetzt denkt er ernstlicher daran, nachdem er bisher nur gegen den Götzendienst gepredigt, die Hand an das eigentliche Werk zu legen. — Es läßt sich das alles wohl hören; die Familienchronik hat allerdings die Thatsachen etwas modificirt und sich näher gerückt, um recht glänzende Contraste zu gewinnen; der Wahrheitskern des Erzählten, der mit Bernhards Kommen nach Aosta immer unverhüllter hervortritt, läßt sich aber nicht verkennen.

Der Entschluß des hl. Bernhards wird jetzt sofort Ausführung. Der hl. Nikolaus tritt selber zu ihm als Pilger oder in Pilgrimsgestalt. „„Laß uns"", ruft er ihm zu, „„die Bergeshöhe ersteigen, die Dämonen verscheuchen, die von ihnen umschwärmte Jupitersstatue und Karfunkelsäule in Stücke zerschmettern und dort ein Hospiz mit Chorherrenstift zum Segen und Heil der Menschheit errichten. Du sollst der Zehnte im Haufen sein [1]) (den man nämlich den Dämonen für verfallen hielt); der Dämon soll dir aber nicht schaden. Mit Ketten wirst du die Statue niederreißen und die bösen Geister für immer in die benachbarten Bergschlünde bannen"". Gesagt, gethan. Das erste Werk, das Werk der Zerstörung und Bannung war auch baldigst ohne irgend ein Hinderniß, vollbracht; nicht so das zweite, der mit großen Kosten und mühevoller Arbeit verbundene Aufbau der zwei Hospize und der Gewinn einer von aufopfernder

1) Hier sind Volkssagen benützt worden. Der Dämon wurde in das auf dem Grenzgebiet der drei Bisthümer Aosta, Genf und Sitten liegende Gebirg Maillet auf ewig verbannt.

christlicher Liebe durchdrungenen Brüderschaft, die sich der Riesenaufgabe unterzog. Er begann in begeisternden Predigten für denselben zu wirken und sein Wort verhallte nicht; er gewann namentlich seine ganze Familie für das Werk. Es wurden die beiden Klöster erbaut und dem heil. Nikolaus von Myra geweiht und auch in den benachbarten Chorherrstiften Männer [1]) gefunden, die hier täglich und stündlich ihr Leben für das Liebeswerk einsetzten. Unser Hospiz liegt ungefähr 6000 Fuß über dem Meeresspiegel, etwas von der Stelle entfernt, wo der alte Jupiterstempel stand (loco et passagio magis apto nach Bessons Quelle), in einem Bergkessel oder Thalgrunde, der 9 Monate lang mit einer tiefen Schneedecke, und wenn sie endlich schmilzt, mit einer spärlichen Moosdecke bedeckt ist. Nur im höchsten Sommer blühen an dem kleinen, alle Nächte gefrierenden und selten ganz aufthauenden Alpensee ein paar Veilchen. Es war wahrlich keine kleine Aufgabe, mitten in den Felsenthürmen, in der Nähe der Schneeregion, wo es kaum 10 ganz helle Tage gibt und die stärkste Natur bald der Rauheit des Klimas erliegt, zu verweilen und noch dazu bei dem fürchterlichsten Wetter, unter fortdauernder Lebensgefahr, die Rettungsfahrten nach den verunglückten und erstarrten Wanderern zu unternehmen. Doch das Werk gelang dem alle seine Habe für dasselbe

1) — ibique canonicos regulares — instituit. — Die ältesten Urkunden reden von Brüdern (fratres), nicht von Chorherren (canonici); solche werden erst später erwähnt, was freilich nicht ausschließt, daß jene schon Chorherren waren. Berthold nennt in seinen Annalen zum Jahre 1070 die Domherrn von Constanz auch fratres Constantienses: Pertz, Monum. S.S. V, 274.

und die Dotation der beiden Hospize opfernden und mit seiner Liebesgluth auch Andere entzündenden Bernhard. — — Sein Vater Richard selbst besuchte das eine wie das andere Hospiz; auch der Onkel suchte ihn auf; beide freuten sich des Werkes und unterstützten es durch reiche Legate [1]). — — Sonst ist uns nicht viel über die Persönlichkeit dieses Bernhard bekannt. Nach der alten unverfälschten Vita behielt er sein Archidiaconat bei und erfüllte fortdauernd in treuester Weise seine Amtspflichten; vorzüglich aber sorgte er in der ihm eigenen aufopfernden Liebe, selbst einfach in Kleidung und Nahrung, auch hier in reichster Weise für die Armen. — — Nach der einfachen Vita schloß der in seiner Amtsthätigkeit bis an sein Ende Verharrende sein wahrhaft christliches Liebesleben feria sexta post trinitatem d. h. in jenem Jahre den 28. Mai 1008, in seinem 85sten Lebens- und 42sten Amtsjahre und ward den 15. Juni (decimo septimo Calendas Junii) zu Novara in der Kirche des St. Laurentius begraben. Nach einer Angabe soll er zur Zeit Heinrichs, Königs der Lombardie, gelebt haben. Die von den Bollandisten mitgetheilte kürzere Vita bestimmt ihn näher als Heinrich IV, den dann der heil. Bernhard scharf ins Gewissen und von seinem fluchwürdigen Attentate auf das Oberhaupt der Kirche (1081) abmahnen muß; es ist das aber ein im kirchlichen Interesse beigefügter Anachronismus [2]). Allerdings lebte und

---

1) In den jetzt bekannten Vergabungsurkunden sucht man freilich ihre Namen umsonst.

2) Vielmehr die Wahrheit.

ſtarb der heil. Bernhard zur Zeit Heinrichs II (1002—1024)." [1]).

II.

So ſehr war alſo Gelpke von der Meinung beherrſcht, die angeblich von Richard verfaßte Vita Bernhardi ſei die, in der Hauptſache, beſte Quelle für dieſen Gegenſtand. Allein bereits hatte der gelehrte Domherr Derivaz von Sitten hinſichtlich des Zeitalters des heil. Bernhard und der ihn betreffenden Quellen eine andere Ueberzeugung gewonnen: jenes begrenzte er mit den Jahren 998 und 1082; als die älteſte und beſte Quelle bezeichnet er die 25 Strophen umfaſſende Sequenz [2]), welche beginnt:

Confessoris egregii
Celebramus nos socii
Bernardi solemnia.

Aus dem weitern Inhalte derſelben lernen wir Folgendes: Einer adelichen, nicht näher bezeichneten Familie entſtammt, zeichnete ſich Bernhard von Kindheit an auch durch den Adel der Tugend aus. Als Archidiacon von Aoſta lag er eifrig der Verkündigung des göttlichen Wortes ob, predigte aber thatſächlich durch ein Leben ſtrengſter Abtödtung und chriſtlicher Wohlthätigkeit. Angeregt durch eine Erſchei-

1) Aehnlich der Auszug, den Beſſon ibid. aus einer Handſchrift des XV. Jahrh. gemacht hat, aus dem er ein Bruchſtück mittheilt, das nicht wörtlich, aber dem Inhalte nach mit dem angeblichen Richard übereinſtimmt. Besson bemerkt dazu: On a très-peu de choses de sa vie, et encore y mêle-t-on des faits aux quels je n'adhère point. —

2) Auch Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen 4. A. II. 182 gelangte zum gleichen Ergebniß.

nung des heil. Nikolaus von Myra [1]) erbaute er das bekannnte Hospiz. Durch das Gebet erflehte er einem Blinden das Augenlicht, einer Unfruchtbaren glückliche Mutterschaft, vertrieb er eine Heuschreckenplage und beschämte er wunderbar einen Geizigen. Zuletzt:

Adit Romam rex Henricus
Perdat papam quod iniquus,
Malus prorsus inimicus
Cognita malitia,

Regi nefas dehortatur
Hinc adversa comminatur
Fine rei demonstratur.
Ita sancto qui probatur
Nobis detur venia. Amen.

Daß Domherr Derivaz Recht haben dürfte, hat bereits einer der tüchtigsten jetzt lebenden Geschichtsforscher der französischen Schweiz, Abbé Gremaud, Professor der Kirchengeschichte zu Freiburg, eingesehen [2]). In der That hat der angebliche Richard die Sequenz bereits gekannt, wie folgende Vergleichung zeigt:

Sequenz (Strophe 16 und 17)	Vita (von Richard pag. 1077)
Nicolaus *apparuit*	Qui (s. Nicolaus)
Peregrinus visus fuit	*apparens peregrinus*
Sancto *dixit* talia:	auditus est *dicens*:
Montem Jovis *ascendamus*	O Bernarde, *montis* alta
Hospitale componamus	*ascendamus*, per abrupta
Summae rupis in via.	transeamus, fugabimus
	daemonia. —

1) Dieser Heilige war allum so sehr verehrt, daß 1087 Kaufleute aus Bari das Wagniß mit Erfolg unternahmen, die Gebeine desselben aus seinem Grabe zu Myra heimlich mit sich fort nach Bari zu überschiffen.

2) Documents relatifs à l'histoire du Vallais Tom. I, 46

Noch mehr aber wurde dieſe Sequenz in der »Vita alia ex ms. Bodecensi« wie die Bollandiſten ſie bezeichnen, benützt. Nicht nur findet ſich darin der gleiche Gedankengang und die einfache Umſetzung der Verſe in Proſa, mit dem einleitenden Worte »legitur«, ſondern es ſind ganze Strophen wörtlich angeführt, wie die ſo eben mitgetheilten, und folgende, nur in etwas anderer Reihenfolge:

Ibi panis, vinum, ligna
Numquam crescunt, sed maligna
Sunt ibi contraria.

Nix et algor, via dura,
Fumus, nubes et obscura
Sunt ibi perennia.

A Bernardo facta domo
Illam adit quisquis homo
habet necessaria.

Illa domus semper patet,
Procurator numquam latet
Propinans cibaria.

Darum ſei dann auch, ſagt dieſe Vita, das Hoſpital von den Päpſten mit Abläſſen und Freiheiten allüberall ausgezeichnet worden. Ein Fingerzeig für die Abfaſſungszeit.

Aber welche dieſer beiden Lebensbeſchreibungen, deren Verfaſſer jene Sequenz bereits gekannt haben, hat den Anſpruch auf ein höheres Alter und höhere Glaubwürdigkeit? Wir denken, diejenige, welche ſich als die genauere und beſſer unterrichtete erweist, und das trifft entſchieden bei der des ungenannten Verfaſſers des ms. Bodecensis

---

(der mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande Tome XXIX).

ein. Sehen wir zu. Der Kürze wegen sei im Folgenden das Produkt des angeblichen Richard mit P.-R. (Pseudo-Richard), die andere Vita mit M.-B. (Manuscriptum Bodecense) bezeichnet.

1. Von Wundern des Heiligen bringt M.-B. die der Sequenz, beruft sich aber auf einen Priester, der als Zeuge dieses erzählt habe [1]). Unter diesen Wundern betrifft nun eines eine Heuschreckenplage in eadem provincia und von einer solchen redet zum J. 1031 Glaber Rudolf [2]): subsecuta est innumerabilis multitudo locustarum omnia virentia depascens. Hierauf im J. 1033 war weitum Hungersnoth.

2. Gegen Ende seines Lebens kam der Heilige nach Pavia, um den König Heinrich von seinem feindseligen Vorhaben wider den Papst abzubringen, was M.B. mit den Worten erzählt: Papiam usque pervenit (Bernhardus), in cujus partibus rex quidam Henricus milites *omnibus modis* ibidem adunabat, ut causa delendi Papae Romam peteret excidio. — Der mit liegender Schrift gegebene Ausdruck ist ganz wahr, wie sich aus des Papstes Gregors VII Brief an den Abt Desiderius [3]) ergibt: Henricus dictus rex in suburbanis Ravennae moratur, disponens, si poterit, Romam circa penthecosten venire. Quem certissime scimus ex ultramontanis et Longobardis parvam manum habere. Audi-

---

1) ad Presbyterum quemdam, nomine Theodaldum — . — sicut idem sacerdos narravit. Somit lagen nebst der Sequenz noch andere Quellen vor. Der Name Thedalt erscheint in lombard. Urkunden jener Zeit nicht selten.

2) Bouquet, Recueil X, 212.

3) Jaffé Monumenta Gregoriana pag. 485. —

vimus autem: quod ex his, qui circa Ravennam vel in marchia morantur, putet exercitum, cum quo veniat, colligere. Quod fiere minime credimus; quoniam nec etiam fotrum (commeatum) ab his, per quos transitum habet, habere potest. — Deſto eher konnte Bernhard hoffen, ihn von dem Vorhaben abzubringen. Aber aus Bonitho zu ſchließen war Heinrich ſehr aufgebracht [1]).

3. Berechnet man von den unten Nr. 5 gegebenen Daten die Zeit, zu welcher St. Bernhard nach M.-B. in Pavia geweſen iſt, ſo führt dies auf die Mitte oder zweite Hälfte des Monats April zurück. Es ſteht urkundlich feſt, daß König Heinrich, am 18. März noch in Regensburg, am 4. April zu Verona, am 14. desſelben Monats dann zu Mailand ſich befand und am 21. Mai in Rom anlangte [2]). Nun gibt es auch Fragmente von den Verhandlungen einer Synode in Pavia, bei welcher K. Heinrich anweſend war und deren Zeit von Pertz, Gfrörer und Hefele in den April 1081 beſtimmt wird [3]),

---

1) Ibid. 677: ducens secum bestiam. — Dieſe Begegnung des Heiligen mit Heinrich IV erzählt auch die von Abbé de Levis vor 1799 aus dem Archiv des Kloſters S. Urſus in Aoſta herausgegebene Vita, welche wohl dieſelbe iſt, welche das ms. Bodecense enthält. Wir konnten ſie bis jetzt nicht erreichen. Ferner ſagt Chrétien de Loges ibid. pag. 68: Azolin auteur contemporain de St. Bernard se contente de dire qu'il vivait du tems de Henry Rois des Lombards.

2) Gieſebrecht Geſch. der deut. Kaiſerzeit. 3. A. III, 1150 f.

3) Mon. Germ. Legg. II, 52 f. Stumpf Reichskanzler II. 2, 236. Gfrörer Gregor VII Bd. VII, 803 ff. 806. Hefele Conc.-Geſch. V, 150. — Man kann zugeben, daß, was die Vita Bennonis von Norbertus cap. 22 (Pertz S.S. XII, 72) von dem Be-

während freilich Giesebrecht [1]) meint, es handle sich da um eine von Heinrich III im Oktober 1046 gehaltene Synode. Die für diese letztere Synode angegebene Indictio XV paßt wirklich dorthin, Schade darum, daß das fragliche Bruchstück datumslos ist, wodurch der Streit entschieden wäre [2]). Allein da sich das M.-B. in andern Angaben, wie sich in N. 4 und 5 zeigen wird, als sehr gut unterrichtet ausweist, so hat es wohl auch in der enge damit zusammenhängenden Angabe über die Zusammenkunft des Heiligen mit Heinrich IV in Pavia Recht, und ist damit auch die Abhaltung einer Synode daselbst im April 1081 höchst wahrscheinlich. Da ferner aus mehrern Urkunden dieser Zeit sich ergibt, daß die Bischöfe von Basel, Lausanne und Sitten sehr gut zu Heinrich IV standen, und Bischof Burkart von Lausanne als Kanzler Italiens, Hermanfried von Sitten als Kanzler von Burgund öfters um den König waren, so konnte Bernhard um so leichter sich den Zugang zu demselben verschaffen [3]), oder er war

---

nehmen Bischof Bennos auf der Synode zu Pavia erzählt, 1080 auf der Synode zu Brixen geschehen sei; aber daß der Biograph Brixen und Pavia verwechseln konnte, spricht doch dafür, daß nach sehr kurzer Zwischenzeit an beiden Orten Synoden waren.

1) A. a. O.

2) Insofern es heißt: cui interfuit tercius rex Henricus — möchte dieß wirklich auf Kaiser Heinrich III zu beziehen sein. Oder ist hier rex auf das Königthum der Lombardei zu beziehen!

3) Mémoires et documents — de la Suisse Romande XIX, 103 ff. XXIX, 72 f. Schweiz. Urkundenregister I, 380 f. Im März und April 1082 waren die Bischöfe von Sitten und Lausanne mit Heinrich zu Albano: Stumpf, das. II, 237. Wäre Heinrich IV auf der Fahrt nach Kanossa im Januar 1077, wie immer noch von einigen vermuthet wird, über den Kleinen St. Bernhard gekommen, so ließe schon hieraus sich Bernhards Versuch zu Pavia leicht erklären. Allein schwerlich ist bei Lambert Civis statt Cinis

in Begleitung oder anstatt seines Bischofs (Arumptius? — Nicolaus I.?) bei der Synode anwesend.

4. Der Auftritt zwischen dem Heiligen und K. Heinrich in Pavia wird von M.B. des Weitern mit folgenden Worten beschrieben: Vocabatur hic papa baptizantium impositione Hildebrandus, sed dignitatis officio Gregorius, ad cujus interitionem rex supradictus tenderet, occurrit illi famulus Dei Bernardus: ejusque nefarium consilium cum dissuadere minime potuisset, inquit ad eum: Vadere quidem poteris; sed scias te nil tuae voluntatis acturum, et insuper plurium tuorum damna subiturum. Quod et factum est. Nam equis et equitibus plerisque morte retentis, cum paucis et eisdem aegrotis ab urbis obsidione discessit. — Hören wir was über dasselbe Ereigniß Gieſebrecht schreibt [1]): „Nie war ein deutscher König, der zur Kaiserkrönung ausgezogen, in solcher Weise vor Rom umgekehrt. Es war ein unerhörtes, schmachvolles Ereigniß. Mit je größern Hoffnungen sich Heinrich getragen hatte, als er die Alpen überstieg, desto tiefer mußte er die unerwartete Niederlage empfinden. Einst hatte er im Büßerhemde an die verschlossene Pforte Canossas gepocht und doch seine Absicht erreicht; in gewissem Sinne hatte er da seine Widersacher

---

zu lesen (Civis = Cesvaria, Civaro, jetzt Chevron bei Albertville: Wurstemberger das. I, 37) und die Lesart Cinis (Mont-Cenis) wird auch durch Berchtolds Longopardiam per Taurinensem episcopatum intravit unterstützt.

1) Gieſebrecht, das. III, 533. — Fast als geschähe es mit Absicht stellt das Chronic. Sampetrinum (ed. Stübel)die zwei Ereigniſſe zusammen: Anno 1081 Heinricus rex Romam obsedit. Heinricus rex natus est, ille qui patrem suum de regno expulit.

und den Papſt ſelbſt überwunden. Jetzt war er in königlichem Glanze mit einem kriegeriſchen Gefolge vor den Thoren Roms erſchienen und ſie blieben ihm verſchloſſen, unverrichteter Sache mußte er umkehren".

5. Der Heilige ſelbſt erlebte aber den eben geſchilderten Ausgang nicht mehr, er ſtarb nach etwas mehr als ſechs Wochen. M.B. fährt fort: Dei vero servus Papiae commoratus paululum, Novariam inde progressus expetiit; et credo Domino dispensante, *profestum natalis B. Laurentii sacerdotis et martyris ipso die quo advenit* celebrabatur; Domino dispensante die; quia laetabundi fiebant homines de ventura sancti festivitate, gaudium illis agebatur tanti viri praesentia fruituris. Tunc martyris antedicti monasterium adiens s. Bernardus, ibidem hospitio susceptus est. Sed jam gravius infirmitate, qua sancta ejus anima de carcere corporis erat exitura, paucis alloquens populum, stratum quo raro potitus fuerat, increbescente dolore febrium exquisivit. In quo *sex hebdomadas* et eo amplius faciens, quamquam debilis, caelestia tamen monita proferre non desinebat; ad eum namque veniebat hominum multitudo rusticorum, castellanorum, civium, clericorum seu laicorum. — — Der heil. Laurentius, an deſſen Feſtvigilie Bernhard nach Novara kam, iſt nicht der Diacon und Martyrer dieſes Namens, deſſen Feſt bekanntlich auf den 10. Auguſt fällt, ſondern es iſt der Prieſter und Martyrer gemeint, der im 4. Jahrhundert in Novara gemartert wurde, und als deſſen Schüler Gaudentius, der erſte Biſchof dieſer Stadt bezeichnet wird. Sein Feſt wurde in Novara am 30. April gefeiert, der heil. Bernhard kam

also von Pavia, wo er ein paar Tage verweilt hatte, am 29. April dahin; somit, die Reise in Anschlag gebracht, war er annähernd zwischen dem 15—26. April in Pavia gewesen.

6. Sechs Wochen und darüber dauerte die mit dem Tode endende Krankheit des Heiligen, wornach also das Lebensende um die Mitte des Junius eingetreten sein muß. Wenn der Text bei M.B. lautet: populis anniversarium ejus diem recolentibus *decimo septimo* calendas Junii, was der 16. Mai wäre und jene sechs Wochen nicht ergäbe, so ist Junii offenbar verschrieben statt *Julii*, woraus hervorgeht, daß S. Bernhard von Menthon genau am 15. Juni 1081 gestorben ist, an welchem Tage jetzt noch sein Fest gefeiert wird [1]). Am dritten Tage nach dem Tode wurde die Leiche bestattet.

7. Außer diesen genauen Angaben führt M.B. mit den Worten ut mos est — quod adhuc devote servatur — verschiedene Thatsachen und Uebungen an, welche zeigen, daß der Verfasser zwar einige Zeit nach dem Tode des Heiligen schrieb, aber doch in Novara sich gut auskannte und in Sachen genau unterrichtet war. Dabei ist sein Vortrag schlicht und recht, ohne Weitschweifigkeit und Sagengemisch. Von der Familie, welcher der Heilige angehört hat, sagt er nichts; nur am Schluße nennt er ihn de Menthone. Wie alt er geworden, wird nirgends gesagt; man wird aber seine Geburt mindestens zwischen 1000—1110 ansetzen dürfen; wenn die Angabe von P.R., er sei 85 Jahre alt geworden, richtig ist, so

1) Vrgl. über den Festtag Bolland. ibid. 1072.

kann man die Geburt Bernhards auf das J. 996 bestimmen.

III.

Gegenüber dieser Vita des ms. Bodecense sticht jene des vermeintlichen Richard, die bis jetzt meistens bevorzugte und maßgebende, sehr unvortheilhaft ab.

1. Wie M.B., so läßt auch P.R. den Heiligen in der Klosterkirche des hl. Laurentius begraben werden, aber statt *presbyter* nennt er diesen *diaconus* und verräth durch diese Verwechslung seine Unwissenheit.

2. Es wird in dieser Legende behauptet: Am Sonntag Trinitatis des Jahres 1008 (damals der 23. Mai) habe St. Bernhard die letzte Predigt gehalten und sei dann am nächstfolgenden Freitag, also am 28. Mai gestorben. Begraben werden aber läßt sie ihn nicht vor *decimo septimo Calendas Julii*, d. h. am 15. Juni, also erst nach 18 Tagen!

3. Wenn Pseudo-Richard — schon die bisherige Enthüllung genügt wohl ihm diesen Namen beizulegen — angibt, der Heilige habe verordnet congruam portionem ossium matri suae Augustensi ecclesiae pariterque coenobio montis Jovis quando requireretur — zu verabfolgen, so entspricht ein solches Begehren doch wohl weniger dem demüthigen Heiligen, als dem Bestreben eines Spätern, einen Theil der Reliquien zu erhalten.

4. Pseudo-Richard sagt am Schluße seiner Arbeit von sich: Ego vero Richardus archidiaconus Augustae, qui *eram* ibi canonicus, multumque *eidem s. Bernardo familiaris et notus*, *videns* ejus prodigia et innumera miracula, jactans peregrinando cogitatum

meum in Domino, ut ipse me enutriendo, reveniendo per Romam, *inquisivi de chronicis* in locis de Menthone, Augustensi et Novariensi et aliis locis et civitatibus et dioecesibus ubi conversatus est et quantum potui et opus fuit personaliter vidi et *chronicas* et plures *scripturas* procuravi et suprascripta redegi in memoriam. Et ita esse attestor, praesente Domino nostro, regnante per saecula saeculorum. Amen. — Er alſo, der »familiaris« des Heiligen, der Augenzeuge, der als ſolcher auch die bei Bernhard weilenden nächſten Verwandten geſehen haben könnte, er hat es nöthig ſeinen Stoff zu der Biographie von da und dort her zu ſammeln; ja es gibt ſchon Chroniken in Menthone, Aoſta und Novara, die er brauchen kann! Und doch — alles Biographiſche was er bringt, das konnte er ſchon als Augenzeuge und aus dem vielfachen Umgang mit dem Heiligen und deſſen Verwandten (wäre dies der Fall geweſen) wiſſen. Es ſind da allerdings der Legende noch verſchiedene Fabeln und Hiſtörchen über den Urſprung Aoſtas, über Karl den Großen und Roland, über S. Gratus und S. Theodul eingeflochten, die Chroniken, Legenden und Volksſagen entlehnt, aber von ſolcher Art ſind, daß der Bollandiſt ſie einfach als ſpätere Zuthat auszumerzen für gut fand. Mit welchem Recht, iſt uns bis jetzt nicht erſichtlich. Einmal hatte er für die von ihm bevorzugte Vita kein äußeres Zeugniß eines höhern Alterthums, geſchweige einer Herkunft aus der Mitte des elften Jahrhunderts, welche Entſtehungszeit ſie doch für ſich in Anſpruch nimmt; denn eine über das fünfzehnte Jahrhundert hinaufſteigende Handſchrift liegt nicht vor. Sodann ſind die ausgeſchiedenen Stücke

weder in der Sprache und Schreibart noch sonst von den beibehaltenen so auffällig verschieden, daß sie eine solche Ausscheidung einem aufmerksamern Leser aufnöthigen. Denn auch in dem von Papebroch beibehaltenen Theile finden sich, wie wir theilweise bereits nachgewiesen haben, Bedenken erregende Angaben genug, und andre kommen hinzu. So soll Bernhard im Jahre 923 geboren und fünfundachzigjährig 1008 am 28. Mai gestorben sein, so daß seine Studien in die Zeit von 930—950 fallen müßten. Von denselben heißt es aber: In sanctitate persistens studiosus vade, *magistratus* in septem artibus liberalibus, et post in *diversis studiis generalibus* per successus temporum *doctor utriusque juris*, postremum professor eximius in sacra Theologia non cessabat verba Dei praedicationibus enarrare. Universitätsstudien im zehnten Jahrhundert, während es noch keine Universitäten gab zur Zeit, als diese Vita entstanden sein will!

5. In einem Falle wenigstens läßt sich eine der von Pseudo-Richard benützten Quellen muthmaßen. Sein heil. Theodul nämlich, Bischof von Sitten, ist ihm ein Zeitgenosse Karls des Großen und zugleich ist er derjenige, der die Leiber der Thebäer zu Agaunum aufgefunden hat. Es liegt also hier einfach eine Verwechslung mit dem heil. Bischof Theodor von Martinach des 4. Jahrhunderts vor [1]), eine Verwechslung die in einer im Capitelsarchiv auf Valeria in Sitten liegenden Hand-

1) Vrgl. meine Forschungen und Quellen zur Kirchengesch. d. Schweiz I, 132.

ſchrift des dreizehnten Jahrhunderts vorkömmt [1]). Hinſichtlich des Oliverius [2]), der ex paribus Francorum ſein ſoll und von welchem die Grafen von Menthone abſtammen ſollten, mögen genferiſche oder ſavoiſche Chroniken vorgelegen haben.

6. Pſeudo-Richard läßt den Archidiacon Richard auch die Prieſterweihe empfangen; möglich, aber für dieſe Zeit doch noch zweifelhaft [3]). Vgl. noch unten III, 8.

7. Die Schriftſteller, welche P.R. folgen, laſſen das S. Bernhards Hoſpiz 962 oder 968 gegründet werden, was jedenfalls zu früh iſt, da dazumal noch die Saracenen Meiſter des Paſſes waren [4]). Ueberhaupt ſtellt P.R. die Sache dar, als ob S. Bernhard der erſte geweſen, der ſeit den Zeiten des Heidenthums den Paß [5]) über den Jupitersberg dem Heidenthum entrungen habe, was doch nicht der Fall iſt, da die Annales Bertiniani zum J. 859 ein hospitale quod est in monte Jovis

---

1) Gremaud in Mém. et Docum. ibid. XXXI, 390 (oder der Documents relatifs à l'hist. du Vallais tom. III.).

2) Vrgl. über ihn: Wurſtemberger, Peter d. Zweite I, 18 u. Levrier, hist. des comtes de Genevois I, 28. Hisely, Les comtes de Genevois. (Mémoires de l'Institut national Genevois. T. II.) und Biblioth. Sebusian. in Ch. G. Hoffmann, Collect. nov. Scrippt. I, 74, Anm. 2.

3) Phillips, Kirchenrecht II, 118.

4) Gremaud ibid. I. 44. u. 46. Vrgl. Reinaud, Invasions de Sarrazins en France 201.

5) Ueber den Paß in der römiſchen Zeit ſiehe: H. Mayer, d. röm. Alpenſtraßen (Mittheil. der Zürch. antiq. Geſellſch. XIII.). Anzeigen f. Schweizergeſch. XI, 32. XII, 32. Nach 1128 iſt die Rede von prophana Jovis sacra: Gremaud ib. 79. Mommsen, Inscriptiones confoed. helv. lat. und desſelben, die Schweiz in römiſcher Zeit.

erwähnen [1]). Da nahmen 940 die Saracenen den Paß in Beſitz und als der heilige Ulrich im gleichen Jahre nach St. Mauriz pilgerte, fand er das Kloſter von denſelben eingeäſchert [2]). Erſt 975 wurde den fremden Eindringlingen ihr Hinterhalt, Fraxinetum, entriſſen, erſt von jetzt an wurden die Alpengegenden von ihnen geſäubert, erſt jetzt konnte man wieder an den Aufbau der zerſtörten Orte denken, wie einer Inſchrift zufolge Biſchof Hugo von Genf (988—1019) die Kirche zu Burg-St.-Peter im Wallis 2½ Stunden unter St. Bernhardsberg wieder aufrichten ließ [3]). Jetzt wird der Weg über den Jupitersberg wieder mehr begangen: 1001 von Biſchof Bernward von Hildesheim, 1020 von Normannen, 1032 von Eudes, Graf der Champagne, 1049 von Papſt Leo IX — aber nie wird auch nur mit einer Silbe eines Hoſpitiums auf dem Mons-Jovis erwähnt, noch eine milde Gabe an dasſelbe geſtiftet, was doch 1011 König Rudolf III. von Burgund gegenüber der am Fuß des Berges liegenden abbatia montis Jovenis s. Petri that [4]). Zwar haben Einige, wie Gelpke, unter Berufung auf die Chronik Hermans des Lahmen behauptet, Papſt Leo habe auf der Paßhöhe canonicos fratres getroffen; nur Schade, daß der älteſte Text der Chronik nichts davon weiß [5]). Erſt um 1125 wird von zwei Brüdern eccle-

1) Monum. Germ. S.S. I, 453 und Gremaud ibid. I, 28.

2) Monum. Germ. S.S. III, 338 (Flodoards Chronik) und IV. 404. Gremaud ibid. 35. Oehlmann, die Alpenpäſſe im Mittelalter im Jahrb. f. ſchweiz. Geſch. III, 205 ff. Ueber die Züge der Magyaren Wurſtemberger, Peter II, 18.

3) Gremaud ib. 48.

4) Gremaud ibid. 48—62.

5) Pertz, Monum. S.S. V, 128. Wenn der Ueberſetzer Prof.

siae s. Nicholai Montis Jovis et servitoribus ipsius urkundlich eine Schenkung gemacht, wie ihr und den Brüdern daselbst gleichzeitig auch Graf Amadeus III von Maurienne seine Gunst erweist, worauf er 1137 dasselbe Gotteshaus ad opus pauperum nochmals beschenkte [1]). — Somit sind auch diese historischen Thatsachen keineswegs der Annahme günstig, daß das St. Bernhards-Hospiz schon im zehnten Jahrhundert entstanden sei; vielmehr sprechen sie für die zweite Hälfte des eilften Jahrhunders. Den Namen Bernhards Spital, — „Biarnhards spitala" — braucht zuerst 1151—1154 eine nordische Quelle, das Itinerarium Nicolai [2]).

8. Die im Bisherigen über das Zeitalter des heil. Bernhard von Menthon gewonnenen Ergebnisse werden auch durch Martyrolog und Calendarium unterstützt. So birgt das Capitelsarchiv auf Valeria in Sitten ein Martyrologium Adonis aus dem 12. Jahrhundert. Zum 16. August ist S. Theodor Bischof von Sitten eingeschaltet; zum 13. September ein Zusatz bei St. Amatus; später machte man bei Theodor statt r ein l (um einen Theodul zu bekommen) — das sind die einzigen das Bisthum Sitten berührenden Zusätze aus dem 12. Jahrhundert in den Text hinein — also noch nichts von S. Bernhard von Menthon. Es sind aber noch Zusätze von einer noch spätern Hand in dieser Pergamenthandschrift, und von dieser ist zum 14. Juni nachgetragen:

Robbe S. 47 das einfache mons Jovis mit Bernhardsberg übersetzt, begeht er einen Anachronismus.

1) Turiner Hist. patr. Monum. Ch. II, 211 und bei Gremaud ib. 77 f.

2) Gremaud ib. 86.

s. Bernardus diaconus. Das muß der Stifter des Hospizes sein, es gibt sonst an diesem Tage keinen andern s. Bernardus *diaconus* [1]). Gerade diese Benennung aber rechtfertigt unsere oben unter Nr. 6 ausgesprochenen Zweifel. — Zum 7. Mai ist von der ersten Hand die Translation des hl. Nicolaus (im J. 1088) eingetragen. Nun liegt im gleichen Archiv ein Missale von Grämchen in Oberwallis aus dem 10. oder der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, worin weder diese Translation, noch das Fest unseres heil. Bernhard angegeben sind [2]). In einem Missale hingegen, das um 1100 geschrieben wurde und der bischöflichen Bibliothek zu Brescia gehört, liest man im Calendar zum 15. Juni: »Sanctorum Viti et Modesti et *Bernardi*« [3]).

9. Zu ihrem Irrthum hinsichtlich des Zeitalters sind außer P.R. noch spätere Legendenschreiber offenbar dadurch verführt worden, daß sie den in der Sequenz erwähnten K. Heinrich als Heinrich II. (1002—1024) nahmen, was dann die einen zur Erzählung bewogen hat: Zur Zeit Bernhards von Menthon hätten in der Lom-

---

1) Gremaud ibid. XVIII, 250. — Das Anniversarienbuch der Kathedralkirche zu Aosta und das Calendar. Augustanum in Monum. hist. patriae S.S. III, 548 und 597 haben beide zu XVII kal. Julii beati (jenes, sancti dieses) Bernardi Montis Jovis.

2) Ibid. 298.

3) F. A. Zachariae, Excursus litterarii per Italiam I, 352 und 355. Die Bollandisten führen zwar am 15. Juni unter den »Praetermissi« noch einen Abt Bernard, der c. 800 in Messina gelebt haben soll, auf; allein was über ihn bemerkt wird, spricht zu Gunsten der Ansicht, das Missale Brix. habe unsern Bernhard gemeint.

bardei zwei Fürsten gehadert, Hadewich und Heinrich [1]). Jener sei auf Bernhards Ermahnung in sich gegangen, in das Kloster Fructuaria bei Turin getreten und 1015 gestorben. Gegen Arduin, Hardewin, (woraus Hardewich) hatte 1004 und 1014 Heinrich II. in der Lombardei zu kämpfen; besiegt zog jener sich wirklich in dieses Kloster zurück, wo er im genannten Jahre starb [2]). Aber wie paßt dann auf Heinrich II, daß ihn St. Bernhard von seinem schlimmen Vorhaben wider den Papst habe abhalten wollen?

10. Man läßt den Heiligen vor seinem Tode eine Reise nach Rom machen und auf dem Heimwege in Novara sterben [3]). Wie man zu dieser Behauptung gekommen sei, läßt sich erklären aus dem Mißverständniß eines Verses jener Sequenz. Wenn es da nämlich heißt:

Adit Romam rex Henricus
Perdat papam quod iniquus — —

so hat man verstanden:

Adit Romam (scil. Bernardus); rex Henricus u. s. f.; aber freilich mit dem Letztern weiß man dann nichts anzufangen und läßt ihn ganz aus dem Spiel.

---

1) Siehe Burgener das. 89.

2) Vgl. Giesebrecht, daselbst 4. Aufl. II, 30 ff. und 121—127. — Hirsch, Jahrb. d. deut. Reichs unter Heinrich II, I, 236 f.; 302 f.; II, 438 und 458.

3) Von dieser Romreise steht in der von den Bollandisten benützten Handschrift des P.R. nichts; allein sie macht dort den Eindruck, als ob etwas ausgelassen worden sei und Besson ib. pag. 880, oder eine Legende des XV. Jahrhunderts excerpirte, die im Uebrigen ganz mit P.R. übereinstimmt, führt jene Reise an. Auch enthielt diese Handschrift noch mehr Wunder, z. B. die Rettung des Archidiacons Richard de Duin, des angeblichen Nachfolgers unsers Heiligen auf dem Meere.

11. Endlich hat P.R. diejenigen, welche einen Katalog der Pröpste vom St. Bernhardsberg aufstellen wollten, in eine arge Verlegenheit hineingeführt; denn nicht nur hat er sich selbst in dieses Verzeichniß hineingebracht, sondern jene sollten auch noch etwas finden wo absolut nichts zu finden ist und so bekamen sie natürlich eine unausfüllbare Lücke gerade für eine so lange Zeit, als der Tod des heil. Bernhard zu früh angesetzt worden ist. Es erscheint zuerst ein (ungenannter) Propst auf dem Mons Jovis in einer Urkunde vom 14. Oktober 1154 [1]), und vier Jahre später erscheint zum ersten Male neben S. Nikolaus auch S. Bernhard als Patron der Kirche des Hospitiums [2]). Von da an läßt sich das Verzeichniß der Pröpste mit ziemlicher Vollständigkeit erstellen [3]). Vor dem Anonymus vom J. 1154 kann Stephanus, Archidiacon von Aosta, zugleich Propst des Hospitiums gewesen sein [4]). Ob die angeblich testamentarische Verfügung über seine Gebeine der Demuth des Heiligen oder nicht vielmehr dem Interesse eines Spätern entspreche, möge sich der geneigte Leser selbst beantworten.

Stellen wir die gewonnenen Ergebnisse in kurzer Uebersicht zusammen: Aelter als M.B. und P.R. ist die Sequenz, denn sie ist von beiden benützt. Allein M.B.

---

1) Gremaud ib. I, 90 sq.

2) Ibid. 94.

3) Solche Verzeichnisse geben de Loges, Besson, von Müllinen, Dorsaz, P. L. Burgener und P. Sigmund Furrer, Gesch. v. Wallis II, 314, der, im Widerspruch mit sich selbst I, 57, den St. Bernhard v. Menthon erst 1100 die Reihe dieser Pröpste eröffnen läßt.

4) Nach Burgener das. 290 für die erste Hälfte des XI. Jahrh. erwähnt im Nekrolog der regulirten Chorherrn von Abondance.

hat sie nicht nur benützt, sondern auch ergänzt und dies in einer Weise, wie es nur Jemand thun konnte, dem ziemlich zuverläßige Nachrichten zu Gebot standen und zwar über Punkte, die ein der Zeit und dem Orte ferne Stehender nicht leicht wissen konnte, wie hinsichtlich der Rüstung Heinrichs IV. wider Gregor VII. und Bernhards Auftretens vor dem König in der Synode zu Pavia; sodann in Betracht des hl. Laurentius, des Localheiligen von Novara. Die Erzählung bei M.B. ist im strengen Anschluß an die Sequenz ganz einfach gehalten, die Angaben stehen mit andern verbürgten Thatsachen in keinem Widerspruch, Alles paßt in das beanspruchte Zeitalter hinein, die Notizen des Martyrologiums, des Calendars, des Pröpstekatalogs, die Urkunden gehen gut zusammen und schließen ohne unerklärbare und auffallende Lücke an das wahre Zeitalter Bernhards sich an.

Anders bei P.R. Hier Fabeln und Schwulst, schlecht verhehlte Unwissenheit, Widerstreit mit andern geschichtlichen Thatsachen, Herbeiziehen ferne liegender Dinge, Anachronismen, befremdende und unausfüllbare Lücken, so daß wer auf P.R. als eine historische Quelle zu bauen wagt, unvermeidlich einer kläglichen Geschichtsklitterung verfällt, wie es selbst einem Gelpke hier widerfahren ist.

Wir wollen jedoch vorläufig unsere Verurtheilung des P.R. nicht auf Alles, was er erzählt, ausgedehnt wissen. Worin er sich von M.B. hauptsächlich unterscheidet, sind folgende Punkte: a) das Zeitalter, worin sie um 73 Jahre von einander abweichen; b) die Jugendgeschichte zu Menthon, Studien und Flucht aus dem Vaterhause; c) die Aufnahme und Förderung durch den Diacon Petrus in Aosta; d) die ausführliche Schilde-

rung, wie er auf dem Jupitersberg den Götzendienst bewältigte; e) die Verwaltungsweise des Archidiaconats; f) die letzte Reise vor dem Tode und die Krankheitsgeschichte; g) die Schenkung des Engländers Richelin; h) die Verfügung über seine Gebeine und i) ein etwas verschiedener Wunderbericht. Es verdient nun nach unserm Urtheile in a), f) und h) M.B. entschieden den Vorzug vor P.R. Ob, und inwieweit der letztere aber, nach Abzug der schon als unrichtig erkannten Bestandtheile, in dem unter b), c), d), e), g) und i) beigebrachten noch wahre Züge, somit eine Ergänzung zu M.B enthalte, können wir bis jetzt nicht allweg entscheiden. Thatsache ist z. B. hinsichtlich Lit. g), daß in der Urkunde des Papstes Alexanders III vom 18. Juni 1177, gegeben zu Venedig, derselbe dem Rector und den Brüdern des Hospitals der Heiligen Nikolaus und Bernhard auf dem Jupitersberg unter andern Besitzungen auch Güter bestätigte, die dem Gotteshause von König Heinrich von England geschenkt worden waren [1]). Wahrscheinlich ist Heinrich II. gemeint (1154—1189), dessen Sohn Johannes sich mit Alix, der Tochter des Grafen Humbert III. von Maurienne ehelich verband, welcher zur Mitgift auch Besitzungen im Aostathal angewiesen wurden [2]). Der Großvater Humberts, Graf Humbert II. (c. 1091—1103) [3]), hatte dem heil. Anselm von Canter-

---

1) Ex dono Henrici illustris Anglorum regis terras apud Abringes; — item apud Cesale; — capellam de Romfort (nö. von London). Gremaud ib. XXIX, 105.

2) Heirathsvertrag vom J. 1173: Rymer foedera I, 1, pag. 28. Wurstemberger, Peter der Zweite Graf von Savoien I, 34 u. IV, 8 f.

3) Wurstemberger, das. I, 32 f.

bury gute Dienste erwiesen, wofür ihm dieser brieflich dankte [1]). Dieser, 1033 zu Aosta geboren, wo er bis 1060 blieb, hat also den dortigen Archidiacon Bernhard wohl gekannt. Schon bevor Anselm von Aosta nach Bec in der Normandie kam, hat dort zu Lisieux 1055 Bischof Hermenfried von Sitten als päpstlicher Legat eine Synode präsidirt; in gleicher Eigenschaft war er 1062 bei König Eduard, 1070 bei König Wilhelm in England, den er krönen half, so wie er auch im gleichen Jahre zur Erhebung Lanfranks auf den Stuhl von Canterbury mitwirkte [2]), so daß aus allem diesem sich die Schenkungen aus England an das Hospital wohl erklären lassen.

Wie somit in dieser Hinsicht dem Berichte des P.R. etwas Wahres zu Grunde liegt, so kann es auch noch bei andern Angaben desselben der Fall sein. Gleichwohl wird Jedermann, wer vom hl. Bernhard von Menthon zu handeln hat, am besten thun, nur zu erzählen, wozu M.B. berechtigt, fällt auch die Erzählung viel kürzer, schmuckloser und nüchterner aus als nach Pseudo-Richard. Als Zeitrahmen gelten, unserer Ueberzeugung nach, die Jahre 996 (frühestens) und 15. Juni 1081.

---

1) S. Anselmi Opera, ed. Gerberon, 2. edit.: pag. 391 (ep. Anselmi ad Umbertum comit.).

2) Die Beweise hat Gremaud ib. XXIX, 66—71 gesammelt.

Der Cölibat keine apostolische Anordnung.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Die hervorragendsten deutschen Theologen, welche sich in der letzten Zeit mit der Frage befaßten, welches die Praxis der Urkirche bezüglich der Priesterehe gewesen sei, Möhler [1]), Hefele [2]) und Probst [3]), kamen zu dem gemeinsamen Resultat, daß die Synode von Elvira v. J. 306 in dieser Beziehung einen Wendepunkt bildet, indem sie dem höheren Klerus unbedingte Enthaltsamkeit auferlegte, während es bisher gestattet gewesen war, eine vor der Ordination eingegangene Ehe auch nach derselben noch fortzusetzen, und die Frage schien bereits abgethan zu sein, als H. Professor Bickell in Innsbruck [4]) jüngst wieder mit dem Versuch hervortrat, den Cölibat auf apostolische Anordnung zurückzuführen. Obwohl schon beim ersten Lesen der Abhandlung mißtrauisch sowohl

1) Gesammelte Schriften und Aufsätze 1839, I 177—267.

2) Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w. 1864, I 122—139.

3) Kirchliche Disciplin in den drei ersten christl. Jahrhunderten 1873, S. 76—82.

4) Der Cölibat eine apost. Anordnung, in Zeitschr. f. kath. Theol. II (1878) 26—64.

gegen die einzelnen Argumente, die er vorbrachte, als gegen die Beweisführung im ganzen (denn sein Beweismaterial ist, von einigen Zeugnissen abgesehen, die erst in der neuern Zeit entdeckten Schriften entnommen sind, beinahe vollständig das bereits von Thomassin gesammelte, auf dessen einschlägiges Capitel [1]) sich die Abhandlung sichtlich stützt), sah ich mich doch durch meine Aufgabe, die Frage jedes Jahr in meiner kirchengeschichtlichen Vorlesung zu besprechen, zu einer eingehenderen und genaueren Prüfung veranlaßt, und der Eindruck, den ich bei jener Lektüre gewann, hat sich hier vollständig bestätigt. Ich fand, daß die Zuversichtlichkeit, mit der Bickell seine These für gesichert erklärte, gerade in umgekehrtem Verhältniß zu der Gründlichkeit seiner Beweisführung stehe, und die Beistimmung, die ihm bereits zu Theil wurde [2]), veranlaßt mich, auch meine Untersuchung zu veröffentlichen, um denjenigen, die einer unbefangenen Auffassung der Sache wohl fähig, aus Mangel an Literatur aber an selbständigem Forschen gehindert sind, nicht etwa mein Urtheil aufzudrängen, sondern die Mittel zu einem eigenen Urtheil an die Hand zu geben.

Die Frage, um die es sich hiebei handelt und die, wenn man nicht zu falschen Schlüssen gelangen will, scharf im Auge zu behalten ist, ist nicht etwa die, ob der Cölibat biblisch begründet und ob und inwieweit er auch in den ersten Jahrhunderten von der Geistlichkeit geübt wurde. Denn auch diejenigen, welche ihn nicht für eine apostolische Anordnung halten, erkennen an, daß

1) Vetus et nova eccles. disciplina I. II. c. 60.
2) Der Katholik 1878 Nov. S. 528—540.

die ihm zu Grunde liegenden Ideen von dem höheren sittlichen Werth der Virginität und von deren größerer Tauglichkeit für den Dienst Gottes in der hl. Schrift (Matth. 19, 12. I. Kor. 7, 7. 32—34) enthalten sind und daß ein großer Theil der Geistlichkeit thatsächlich schon im Alterthum entweder unverehelicht war oder, wenn er eine Ehe eingegangen, nach der Weihe auf den ehelichen Umgang verzichtete. Was in Frage steht, ist vielmehr, ob der Cölibat schon von den Aposteln und nicht erst von der spätern Kirche als ein den gesammten höheren Klerus verpflichtendes Gesetz aufgestellt wurde, und Bickell entscheidet sich in ersterem Sinn, indem er [1]) folgende Thesen aufstellt:

1. Die Verpflichtung auch der Presbyter und Diakonen zur Continenz rührt im Abendland nicht erst vom hl. Siricius, sondern schon von den Aposteln her.

2. Dieselbe Verpflichtung bestand auch im Morgenland von der apostolischen Zeit an, wurde aber hier seit dem vierten Jahrhundert allmählig außer Kraft gesetzt.

Ich entscheide mich im zweiten Sinn und daß diese Auffassung die richtige ist, hoffe ich im Folgenden bis zur vollen Evidenz zu beweisen. Dabei brauche ich wohl kaum zu versichern, daß mich bei meiner Untersuchung allein das Interesse der Wissenschaft und der Wahrheit leitet, und wer etwa durch die Ueberschrift der Abhandlung andere Interessen vorauszusetzen versucht sein möchte, den erinnere ich an die Veranlassung derselben. Es galt, der Bickell'schen These eine bündige Antithese gegenüberzustellen oder vielmehr die in der deutschen Theologie

1) A. a. O. S. 32.

noch feſtſtehende Theſe gegen eine ſchwach begründete Antitheſe zu vertheidigen.

Die Löſung der Frage beruht auf der Würdigung verſchiedener Zeugniſſe der Väter und kirchlichen Schriftſteller der erſten Jahrhunderte und ich beginne mit der griechiſchen Literatur. Die Zeugenreihe eröffnet hier bei Bickell die dem zweiten Jahrhundert angehörende apokryphe Schrift, die ſein Vater [1]) zuerſt unter dem Namen „apoſtoliſche Kirchenordnung" herausgab und der Hilgenfeld [2]) in ſeiner Ausgabe nach Rufin den Titel Duae Viae vel Judicium Petri beilegte, und es ſollen hier die Apoſtel nicht bloß vom Biſchof verlangen, „er ſolle wo möglich jungfräulich ſein, auf jeden Fall [3]) aber mit ſeiner erſten und einzigen Gattin fortan in Enthaltſamkeit leben" (*καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος· εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός*), ſondern auch den Prieſtern völlige Enthaltung vom Verkehr mit dem andern Geſchlecht auflegen (*δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους . . . ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως*). Allein die Interpretation unterliegt den gewichtigſten Bedenken und vor allem kann man fragen, ob das dunkle und unbeſtimmte *ἀπὸ μιᾶς γυναικός* wirklich den angegebenen Sinn hat. Epiphanius wenigſtens gebraucht (h. 59 c. 4) die Worte *ἀπὸ μιᾶς ἐγκρατευσάμενος*, um den fraglichen Gedanken auszudrücken und bei dem Gegenſatz, in dem an unſerer Stelle das *ἀπὸ μιᾶς γυναικός* zu dem *ἀγύναιος* ſteht, iſt der Verkehr mit der einzigen Frau eher für erlaubt als für verboten zu halten. Ich will indeſſen

1) J. W. Bickell, Geſchichte des Kirchenrechts. Bd. I.
2) Nov. Testam. extra can. receptum. IV 95 sqq.
3) Von mir unterſtrichen. S. B. a. a. O. S. 44.

dieſes Bedenken nicht weiter betonen. Dagegen muß ich die angeführte Auffaſſung der ganzen Stelle beſtreiten. Denn die mit geſperrter Schrift hervorgehobenen und den Sinn entſcheidenden Worte „auf jeden Fall“ ſtehen nicht im Text, ſie ſind eine bloße Zuthat des Erklärers und zwar nicht etwa eine dem Sinn entſprechende, ſondern eine ihm widerſtreitende und darum unerlaubte. Sie geben nämlich der Stelle den Charakter einer geſetzlichen Vorſchrift. Ein ſolcher liegt aber, wie das *καλόν* zeigt, nicht vor, indem, wer Geſetze gibt, ihre Befolgung nicht bloß als etwas Schönes bezeichnet und ſie damit, ſo dringend er ſie ſonſt anempfehlen mag, immerhin dem Gutdünken der einzelnen überläßt; und die fragliche Deutung iſt ſomit als unrichtig abzulehnen. Wenn der Cölibat aber für den Biſchof nicht im eigentlichen Sinn vorgeſchrieben wurde, ſo wird er noch weniger von den Prieſtern im eigentlichen Sinn geſetzlich verlangt worden ſein und das *δεῖ* in der zweiten Stelle iſt daher ſchwerlich im Sinn einer geſetzlichen Anordnung zu verſtehen. Der Sinn der Stelle mag indeſſen welcher nur immer ſein: ein Beweis kann auf ſie ſchlechterdings nicht gebaut werden, da ſie nur einer apokryphen Schrift entnommen iſt und ſomit höchſtens zeigt, was ein Falſarius im zweiten Jahrhundert dachte und wollte, nicht aber, welches die wirkliche Praxis der damaligen Kirche war, und ich begreife nicht, wie B. hier von einem „Denkmal der urſprünglichen Disciplin der orientaliſchen Kirche von unſchätzbarem Werthe“ reden mag. Meines Erachtens und wohl nach dem Dafürhalten jedes beſonnenen Forſchers iſt jene „apoſtoliſche Kirchenordnung“ von ſehr

zweifelhaftem Werth und darum nur mit großer Vorsicht zu benützen.

In zweiter Linie beruft sich B. für seine These auf Origenes und da die bisweilen in Anspruch genommene 23. Homilie über das Buch Numeri von ihm selbst als doppelsinnig oder vielmehr als gar nicht zur Sache gehörig preisgegeben wird, so gehen wir sofort auf die 6. Homilie über den Levitikus [1]) ein, die „ein um so vollgiltigeres Zeugniß" liefern soll. Der Alexandriner findet es daselbst auffällig, daß in der Beschreibung der priesterlichen Kleidung Exod. 28 acht Stücke, in der Beschreibung Lev. 8 nur sieben erwähnt werden, indem die linnenen Beinkleider (femoralia) in der zweiten Stelle fehlen, und er glaubt die Differenz durch die Annahme erklären zu können, jenes Kleid sei ein Sinnbild der Keuschheit und es habe daher am zweiten Ort übergangen werden können, weil die alttestamentlichen Priester zu dieser nicht immer, sondern nur zur Zeit des Tempeldienstes verpflichtet gewesen seien. Auf das neutestamentliche Priesterthum will er diese Auslegung nicht anwenden. Er bemerkt sofort: sed ego in sacerdotibus ecclesiae huiusmodi intellegentiam non introduxerim, und nach Bickell [2]) „gibt er dadurch deutlich zu erkennen, daß die christlichen Priester nicht nur zeitweilige, sondern stetige Continenz üben mußten [3]). Deßhalb versteht er die Nichterwähnung der Femoralien bei dem christlichen Priesterthum nicht von der leiblichen, sondern von der gei-

1) Opp. ed. de la Rue II 218 c. 6.

2) A. a. O. S. 46.

3) Von mir unterstrichen. Man beachte, wie er es liebt, den thatsächlichen Zustand in einen gesetzlichen umzuwandeln.

stigen Vaterschaft; „„denn auch in der Kirche können die Priester und Lehrer Söhne erzeugen, nämlich so wie jener, welcher sprach: Meine Kindlein, für die ich wieder Geburtsschmerzen leide, bis daß Christus in euch gestaltet werde"". Das Recht [1]) der israelitischen Priester, leibliche Söhne zu erhalten, wird hier den christlichen abgesprochen". Die Interpretation ist aber schwerlich richtig. Origenes deutet mit keinem Wort ein Müssen und ein Gesetz an. Er redet unverkennbar nur von einem Sollen und wenn er eine förmliche Verpflichtung hätte berühren wollen, so hätte er sich ganz anders ausdrücken müssen und dieses um so mehr, da er unmittelbar vor der angeführten Stelle bemerkte: unde arbitror, aliud esse in sacerdotibus officio fungi, aliud instructum esse in omnibus et ornatum. Quivis enim potest sollemni ministerio fungi ad populum, pauci autem sunt, qui ornati moribus, instructi doctrina, sapientia eruditi etc. Auch Probst [2]) berücksichtigte die Stelle und schon der Umstand, daß er trotz seines bekannten Scharfsinnes und trotz der gewiß auch bei ihm nicht fehlenden Neigung ein Cölibatsgesetz in ihr nicht zu finden vermochte, hätte zu größerer Vorsicht veranlassen sollen.

Als dritten Zeugen für seine Ansicht führt Bickell Eusebius an, und er soll Demonst. evang. I c. 9 die Gründe angeben, weßhalb im neuen Bunde die Virginität allen Gläubigen so eifrig anempfohlen und den Priestern sogar vorgeschrieben [3]) werden, während die Frommen des

1) S. die vorige Anmerkung.
2) Kirchl. Disciplin S. 79.
3) Von mir unterstrichen.

A. T. fast alle in der Ehe lebten. Als einer derselben wird die geringe Zahl der Gerechten zur Zeit des alten Bundes bezeichnet, da sonst das Geschlecht der Frommen ausgestorben wäre. Im Gegensatz dazu wird dann auf den Andrang zahlloser Völker zum Evangelium hingewiesen, so daß die Lehrer und Verkündiger des göttlichen Wortes ihnen kaum genügen können, indem sie sich von allen Fesseln des Lebens und geistverwirrenden Sorgen freimachen, und darauf fährt Eusebius wörtlich fort: „Ganz besonders ist es daher für diese jetzt nothwendig, wegen der ihnen obliegenden höheren Aufgabe auf Enthaltung von der Ehe bedacht zu sein — *μάλιστα δ' οὖν τούτοις ἀναγκαίως τανῦν διὰ τὴν περὶ τὰ κρείττω σχολὴν ἡ τῶν γάμων ἀναχώρησις σπουδάζεται* — da sie nur mit der göttlichen und geistlichen Kindererzeugung beschäftigt sind und die Sorge für die Pflege . . . und Erziehung nicht eines oder zweier Kinder, sondern einer vieltausendfachen Menge übernommen haben". B. glaubt hier wenigstens einen Hinweis auf das Cölibats g e s e t z erblicken zu dürfen und man könnte seine Auffassung hingehen lassen, wenn er die Stelle richtig übersetzt hätte. Er gibt nämlich die griechisch angeführten Worte so wieder: „ganz besonders ist es daher jetzt für sie nothwendig u. s. w."; ich habe übersetzt: „ganz besonders ist es daher für diese jetzt nothwendig", und daß die Stelle einen verschiedenen Sinn erhält, je nachdem sie so oder anders übersetzt wird, wird der aufmerksame Leser sofort erkennen; daß aber meine und nicht die Bickell'sche Uebersetzung die richtige ist, wird ihn ein Blick auf den griechischen Text lehren. — Die Stelle ist indessen nicht zu Ende. Eusebius soll sich für die fragliche These noch

deutlicher aussprechen; denn er sage: „Auch die Gesetze des neuen Testamentes verbieten nicht gänzlich die Kindererzeugung, sondern verordnen auch in dieser Hinsicht Aehnliches wie für die vormaligen (alttestamentlichen) Gottesfreunde. Denn die Schrift sagt, der Bischof solle eines einzigen Weibes Mann gewesen sein[1]). Jedoch für die Geweihten (ἱερωμένοις) und dem Dienste Gottes Obliegenden geziemt es sich (προσήκει), hinfort sich des ehelichen Umgangs zu enthalten. Mit denjenigen aber, welche nicht solches heiligen Dienstes (ἱερουργίας) gewürdiget sind, hat die Schrift Nachsicht", und der Schluß Bickell's hätte wenigstens einen Schein von Berechtigung, wenn die Stelle wirklich so lauten würde. Allein sie besagt eben das Gegentheil und ich muß mich nur wundern, wie ein sonst gut geschulter Philologe sie so gänzlich mißverstehen konnte. Schon der Umstand weist ja auf einen ganz andern Sinn hin, daß das biblische Wort über die Monogamie des Klerus zum Beweis angeführt wird, daß die Kindererzeugung im neuen Testament nicht verboten sei; denn wer in aller Welt wird so verfahren, wenn der eheliche Umgang den Priestern gesetzlich verboten ist. B. fehlte indessen nicht bloß darin, daß er diesen Punkt übersah. Er faßte den Eusebius noch überdieß falsch auf und sein Mißverständniß wiegt um so schwerer, als er gerade auf das mißverstandene Wort einen Nachdruck legt. Er läßt ihn mit der Schrift sagen: der Bischof solle eines einzigen Weibes Mann gewesen sein. Seine eigenen Worte aber lauten: *χρῆναι γάρ φησιν ὁ λόγος τὸν ἐπίσκοπον γεγονέναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα*, und *γεγονέναι* ist, wie jedes Lexikon

1) Von Bickell unterstrichen.

zeigt, in der Regel ſo viel als *εἶναι*, und wenn es bisweilen auch zur Bezeichnung des Präteritums gebraucht wird, ſo kann es doch in keinem Fall an dieſer Stelle jene Bedeutung haben; denn Euſebius ſpricht an derſelben nicht aus ſich, er führt vielmehr ein Schriftwort an und wer I Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 nachſehen will, der wird anſtatt des *γεγονέναι* ein *εἶναι* finden. Der Sinn der Stelle iſt daher nicht im mindeſten zweifelhaft. Euſebius ſpricht nicht von einem allgemeinen Aufgeben des ehelichen Umgangs ſeitens der Biſchöfe. Indem er den Verzicht auf denſelben nur für etwas Geziemenderes erklärt, bezeugt er vielmehr die da und dort ſtattfindende geſetzlich nicht unzuläſſige Fortſetzung desſelben, und daß dieſe Auffaſſung die richtige iſt, zeigen auch die Worte, die unmittelbar auf die angeführten folgen und mit ihnen zu Einem Satze verbunden ſind: *μονονουχὶ διαῤῥήδην ἅπασιν κηρύττων, ὅτι δὴ τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, πόρνους δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός* (Hebr. 13, 4). Denn wie konnte er ſagen, die Schrift verkünde faſt ganz offen alten, die Ehe ſei geehrt und das Ehebett unbefleckt, wenn der eheliche Umgang einem ganzen Stand in der Kirche verboten war? Euſebius zeugt ſomit in Wahrheit nicht für, ſondern gegen Bickell und die erwähnte Stelle wurde mit Recht ſchon von Rauſcher [1]) zum Beweis gegen den Beſtand eines Cölibatsgeſetzes in der griechiſchen Kirche am Anfang des vierten Jahrhunderts angeführt.

---

1) Geſchichte der chriſtl. Kirche 1829 II 253. Aehnlich auch G. Calixt, de coniugio clericorum (1631) II c. 10. Ed. Henke 1873 p. 281 sq.

Als vierter Zeuge wird Cyrill von Jerusalem angeführt, der — mit den Worten: es geziemte sich für den keuschesten Lehrer der Keuschheit, von reiner Stätte auszugehen; denn wenn derjenige, welcher dem Sohne gut als Priester dient, mit keiner Frau verkehrt (*εἰ γὰρ ὁ τῷ υἱῷ καλῶς ἱερατεύων ἀπέχεται γυναικός*), wie hätte dann der Sohn selbst von Mann und Weib abstammen können? — sogar aus der mit dem christlichen Priesterthum verbundenen Continenz die Nothwendigkeit der Geburt Christi von einer jungfräulichen Mutter beweise, und ich kann bestätigen, daß diesem Kirchenvater nicht ebenso Gewalt angethan wurde wie seinem Vorgänger. Wie er aber den Cölibat als apostolische Anordnung bezeugen soll, vermag ich schlechterdings nicht zu sehen. Ich nehme ihn wegen des Wörtchens *καλῶς* vor *ἱερατεύων* im Gegentheil für meine Ansicht in Anspruch und wer auf die oben angeführten Worte des Origenes von den pauci ornati moribus Rücksicht nimmt, wird die Rechtmäßigkeit dieses Verfahrens nicht bestreiten können.

Auf Cyrill von Jerusalem folgt Epiphanius und B. räumt selbst ein, daß die bisherigen Zeugnisse ihre volle Beweiskraft erst durch die wiederholte Erklärung dieses Kirchenvaters erhalten, „daß die von jenen älteren Vätern zunächst als Thatsache bezeugte Continenz der Kleriker nicht auf einer freiwilligen Gewohnheit, sondern auf einem von den Aposteln gegebenen und in der Kirche stets aufrecht erhaltenen Gesetz, einem kirchlichen Kanon beruhe". Derselbe sage bei der Widerlegung der Montanisten (h. 48 c. 9): „Christus, das göttliche Wort, ehrt die Monogamie, obgleich er die

Gnadengaben des Priesterthums zumeist [1]) (*μάλιστα*) durch solche zierte, welche sich nach einmaliger Ehe zur Enthaltsamkeit entschlossen oder stets die Jungfräulichkeit bewahrt hatten, und so von vorneherein eine Bestimmung traf, dergemäß dann auch seine Apostel die kirchliche Regel (*τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*) des Priesterthums in angemessener und heiliger Weise festgestellt haben"; und nicht minder klar spreche er sich gegen die Novatianer aus (h. 59 c. 4): „Auch denjenigen, welcher zwar nur eines einzigen Weibes Mann ist, aber noch fortfährt, Kinder zu erzeugen, nimmt die Kirche nicht als Diakon, Priester oder Bischof, selbst nicht als Subdiakon an, sondern nur einen solchen, welcher nach einmaliger Ehe entweder Enthaltsamkeit gelobt hat oder Wittwer geworden ist; besonders da, wo die kirchlichen Kanones genau sind (*μάλιστα ὅπου ἀκριβεῖς κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί*) [2]). Da wirst du mir nun ebenfalls einwenden, daß in gewissen Gegenden einige noch als Priester, Diakonen und Subdiakonen Kinder erhalten. Aber dieß geschieht nicht gemäß dem Kanon, sondern in Folge des nachlässigen Sinnes der Menschen jetziger Zeit und aus Mangel an hinreichender Seelsorge für die Volksmenge. Denn die durch den hl. Geist wohlgeordnete Kirche sieht stets das Geziemendere und erkannte daher, daß nur Unzerstreute

---

1) Bickell ließ dieses nicht unwichtige Wörtchen aus.

2) Bickell übersetzt diese Worte: wo die kirchlichen Kanones genau beobachtet werden. Nach dem Folgenden ist diese Interpretation nicht richtig. Epiphanius spricht vielmehr von einer Vollkommenheit der kirchlichen Kanones, bezw. der kirchlichen Praxis, die mit jenem Worte einfach gemeint ist, wie schon G. Calixt (De coniugio cler. II c. 10) richtig erkannte.

ſich beeifern, den Dienſt Gott darzubringen und die geiſtlichen Dinge mit ganz wohlgeordnetem Gewiſſen zu verwalten. Ich ſage alſo, daß es geziemend iſt (*φημὶ δέ, ὅτι πρέπον ἐστί*)[1]), daß ſich der Prieſter, Diakon und Biſchof wegen der unvorhergeſehenen Dienſtleiſtungen und Obliegenheiten ganz für Gott hingebe. Denn wenn der hl. Apoſtel den Laien befiehlt, daß ſie ſich zeitweilig dem Gebete widmen ſollen, um wie viel mehr gebietet er dieß dem Prieſter, nämlich daß er ganz unzerſtreut nur für Gott durch Ausübung des prieſterlichen Amtes in geiſtlichen Dingen thätig ſei". Auch in ſeiner Expositio fidei (c. 20 ed. Oehler) laſſe er die höheren Kleriker aus Enthaltſamen genommen werden, und dieſe Ausſprüche ſollen nicht bloß ein unanfechtbares Zeugniß für die Praxis des vierten Jahrhunderts ergeben, ſondern auch das klarſte Licht auf Lehre und Disciplin der drei erſten Jahrhunderte zurückwerfen. Sehen wir deßhalb näher zu, wie es ſich in Wahrheit mit ihnen verhält.

Was vor allem ihre retroſpektive Beweiskraft anlangt, ſo kann von ihr nicht mehr die Rede ſein, nachdem wir in Euſebius einen unanfechtbaren Zeugen für die gegentheilige Praxis kennen gelernt. Wenn aber Epiphanius nur für ſeine Zeit zeugt, ſo ſcheint dagegen ſein Zeugniß vermöge ſeiner Beſtimmtheit um ſo ſchwerer in die Wagſchale zu fallen. Er ſpricht ja ausdrücklich von einem Kanon und einem kirchlichen Kanon und Bickell glaubte ſeine Worte darum ſofort dahin deuten zu dürfen, „daß die Continenz der Kleriker höherer Weihen auch im

1) Bickell überſetzt dieſe Worte einfach: ich ſage alſo, daß er m u ß.

Morgenland von der Zeit der Apostel an durch ein Kirchengesetz vorgeschrieben war". Die Auffassung ist aber schwerlich richtig, und wir brauchen, um dieses zu erkennen, die erste Stelle zunächst nur unverkürzt zu nehmen. Denn wenn das Wörtchen *μάλιστα* zur Geltung gebracht wird, so wird man nur auf höchst erkünstelte Weise den Cölibat als apostolische Anordnung in ihr finden können. Eher könnte die zweite Stelle in diesem Sinn interpretirt werden, da Epiphanius hier geradezu sagt, die Fortsetzung der Ehe seitens der Kleriker sei nicht dem Kanon entsprechend (*οὐ παρὰ τὸν κανόνα*). Und doch wäre auch dieß nicht richtig. Nach dem Context bedeutet das Wort *κανών* hier keineswegs einen Kanon im heutigen Sinn oder eine für die Gesammtkirche geltende Verordnung; es bedeutet vielmehr Richtschnur, Richtmaß, Idee. Der Sinn der Stelle ist einfach der: die Fortsetzung der Ehe entspricht nicht der Idee des Priesterthums, und sie anders zu deuten, verbietet der folgende Satz, in dem jene Behauptung begründet wird. Epiphanius erklärt den Verzicht der Kleriker auf die Ehe für das Geziemendere (*πρεπωδέστερον*) und man darf wohl fragen, ob er sich so milde ausgedrückt hätte, wenn derselbe durch die Apostel förmlich und ausdrücklich verlangt worden wäre. Wenn aber diese Ausdrucksweise mit dem Bestande einer einschlägigen apostolischen Verordnung allenfalls noch zu vereinbaren sein sollte, so ist das mit einer weiteren nicht mehr der Fall. Indem Epiphanius die Angelegenheit weiter verfolgt, bemerkt er geradezu: ich sage aber, daß es geziemend ist u. s. w. und mit diesen Worten ist ein apostolisches Cölibatsgesetz ausgeschlossen, da der

Kirchenvater den verehelichten Klerikern sonst einfach dieses, nicht aber sein eigenes Urtheil entgegenhalten mußte. Demgemäß sind auch die *κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί*, von denen im Vorausgehenden die Rede ist, nicht von einer apostolischen Anordnung zu verstehen. Sie sind nichts anderes als da und dort geltende kirchliche Kanones oder die da und dort herrschende kirchliche Praxis und so weit Epiphanius an unserer Stelle auf die Apostel Rücksicht nimmt, hat er einfach die paulinischen Worte von dem höhern Werth der Virginität für den Dienst Gottes und, wie das Folgende zeigt, das paulinische Verbot der Digamie für den Klerus im Auge. Er ist daher, da er gegen den thatsächlichen ehelichen Verkehr von höheren Klerikern nur das einzuwenden vermag, er halte entgegengesetzte Praxis für die geziemendere, in Wahrheit ein Zeuge gegen, nicht für den Cölibat als apostolische Anordnung.

Wie in Epiphanius glaubt Bickell ferner in Chrysostomus einen unanfechtbaren Zeugen für seine These gefunden zu haben. Er läßt ihn in der 10. Homilie über den ersten Timotheusbrief (c. 2) einfach erklären, „ein Bischof müsse entweder jungfräulich oder Wittwer sein oder seine Frau haben, als ob er sie nicht hätte“ [1]), und es mag das allerdings der Wunsch des Kirchenlehrers gewesen sein, obwohl er die Ansicht streng genommen nicht einmal als die seinige bezeichnet, sondern mit den Worten *τινὲς μὲν οὖν φασιν* als die einiger anderen vorträgt. Aber folgt daraus, daß es damals im Orient ein förmliches Cölibatsgesetz gegeben habe,

1) A. a. O. S. 30.

und wie kann man einen Kirchenvater als Zeugen für ein ſolches anführen, der, nachdem er die Worte des Apoſtels, der Biſchof ſolle eines Weibes Mann ſein, ſeinerſeits dahin erklärt hat: *οὐ νομοθετῶν τοῦτό φησιν* (*ὁ ἀπόστολος*), *ὡς μὴ εἶναι ἐξὸν ἄνευ τοῦτου γίνεσθαι, ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν κωλύων* [1]), beifügt: *τινὲς δέ, ἵνα μιᾶς γυναικὸς ᾖ* (*ὁ ἐπίσκοπος*), *φασὶ τοῦτο εἰρῆσθαι*, ohne dieſer heutzutage für katholiſche Ohren ſo anſtößigen Interpretation auch nur ein Wort der Widerlegung zu widmen? Einen Kirchenvater, der auch in der Erklärung von I Tim. 3, 7 unverkennbar zu verſtehen gibt, daß ihm ein Cölibatsgeſetz noch unbekannt war, da er hier den Apoſtel gegenüber einer *ἠκριβωμένη πολιτεία*, d. i. der Virginität oder Enthaltſamkeit, nur eine *συμμεμετρημένη ἀρετή*, d. i. die Monogamie für den Epiſkopat fordern läßt [2]), und der an einem andern Ort [3]) I Tim. 3, 2. 5 ſo erklärt: *οὐ τοῦτό φησιν* (*ὁ ἀπόστολος*), *ὡς ἀναγκαῖον καὶ τέκνα ἔχειν καὶ γυναῖκα, ἀλλ' εἰ συμβαίη ποτὲ ἀπὸ κοσμικῶν ἄγεσθαι, ἵνα τοιοῦτοι ὦσιν, ὡς καὶ οἰκίας εἰδέναι προεστάναι καὶ παίδων καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων*? Ich geſtehe, Chryſoſtomus nicht anders denn als Zeugen gegen ein Cölibatsgeſetz auffaſſen zu können, und einen Grund, von dieſer Anſchauung abzugehen, vermag ich auch in der Angelegenheit des Erzbiſchofs Antonin von Epheſus nicht zu erblicken; denn die gegen ihn erhobene Klage lautete nicht einfach auf Fortſetzung der Ehe nach der Weihe; ſie lautete

1) In I Tim. hom. X c. 1. Opp. ed. Bened. XI 598.
2) Ibid. c. 2 p. 601.
2) In I Tim. argm. ed. Bened. XI 548.

vielmehr, er habe seine Frau wieder zu sich genommen und Kinder mit ihr gezeugt, nachdem er bei der Ordination sich von ihr getrennt[1]), und man konnte somit gegen ihn einschreiten, auch wenn es noch kein Cölibatsgesetz gab.

Auch Hieronymus (adv. Vigil. c. 2) soll ein Zeuge für die bezügliche Praxis der griechischen Kirche sein, da er dem Cölibatsstürmer Vigilantius zurufe: Quid facient Orientis ecclesiae? Quid Aegypti et Sedis apostolicae, quae aut virgines clericos accipiunt aut continentes aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt? Die Worte bezeugen indessen nichts weiter als die vorherrschende Praxis der orientalischen Kirche und weiter ist aus ihnen schon wegen des Gegensatzes der Theorie des Vigilantius nicht zu folgern. Da derselbe so weit ging, den Bischöfen den Rath zu ertheilen, keinen zu weihen, der nicht zuvor geheirathet hatte, so wurde er schon hinlänglich widerlegt, wenn auf die bestehende Disciplin hingewiesen wurde, und anderseits darf man wohl fragen, ob Hieronymus seinem Gegner eine apostolische Verordnung nicht ausdrücklich vor Augen gehalten haben würde, wenn er eine solche gekannt hätte?

Endlich soll den Bestand des Cölibatsgesetzes in Aegypten noch Isidor von Pelusium bezeugen, indem er (ep. III, 75) und zwar mit Berufung auf Kirchengesetze (*θεσμοί*) sage, daß, wenn die Keuschheit die Laien zu Priestern weihe, die Wollust (*λαγνεία*) die Priester entweihe. Der Gedanke des fraglichen Briefes bezieht sich

1) Palladius, Vit. s. Chrysost. Chrysost. opp. ed. Bened. XIII, 50.

indessen nicht so enge auf unsere Frage, daß jener Schluß begründet wäre. Isidor will nur nachweisen, daß die Worte des Apostels Röm. 12, 1 nicht bloß den Priestern, sondern der ganzen Kirche gelten und daß insofern jeder Christ Priester seines eigenen Leibes sei, auf daß er den Lüsten befehlend seinen Leib zu einem Tempel der Keuschheit mache, und bei diesem Sachverhalt ist es doch sehr gewagt, unter der Wollust der Priester die bloße Fortsetzung einer vor der Ordination eingegangenen Ehe zu verstehen; nach der alsbald folgenden Bemerkung: wenn die kirchlichen Vorsteher auch die Reinheit des Leibes bewahren, so seien sie heiliger als die Priester, erscheint mir jene Deutung geradezu unerlaubt. Wenn aber B. die von Isidor ep. III, 176 erwähnte Continenz der Apostel sofort auch auf die christlichen Priester ausdehnen zu dürfen glaubt, welchen Schluß sollen wir dann ziehen, wenn wir andere kirchliche Schriftsteller, wie Clemens von Alexandrien (Strom. III c. 9, 52 p. 535 ed. Potter) und Eusebius h. e. III c. 30) das eheliche Leben der Apostel betonen sehen [1])?

Ist hienach das Beweisverfahren, was die griechische

1) Das Kaisergesetz vom Ende des vierten Jahrhunderts, das Maassen in der Bibliothek des Vercelleser Domkapitels in einer dem 9. oder 10. Jahrhundert angehörigen Handschrift entdeckte und Hänel in den Berichten über die Verhandlungen der K. S. Gesellsch. der WW. Phil. Hist. Classe 1868 XX 1—15 edirte und erklärte, das die Sprößlinge der höheren Kleriker von den ehrenvollen Aemtern ausschließt und zu schmutzigen und anrüchigen Dienstleistungen verurtheilt, darf hier füglich außer Spiel bleiben. Denn so wie es vorliegt, unterliegt es formell und (wenn es sich um eheliche und nicht um uneheliche Kinder handeln sollte) inhaltlich so gewichtigen Bedenken, daß es vorerst zu einem Beweis nicht zu verwenden ist.

Kirche anlangt, als ein völlig verfehltes zu bezeichnen, so ſteht es mit den beigebrachten ſyriſchen Zeugniſſen [1]) ſchwerlich beſſer. Die Doctrina Addaei wird von Bickell ſelbſt für „ein zweifelhaftes Zeugniß aus dem erſten Jahrhundert“ erklärt und dieſes Urtheil im Munde eines Mannes, der, wie wir geſehen, einen Beweis für ſeine Anſicht ſo leicht zu Stande bringt, genügt uns, um kein Wort weiter darüber zu verlieren. Nicht viel beſſer aber ſteht es mit dem hl. Ephräm. Derſelbe ſagt allerdings in ſeinem Lobgedicht auf den Biſchof Abraham von Edeſſa [2]): „Wie ſehr auch der Prieſter den Geiſt läutern, die Zunge reinigen, die Hände ſäubern und ſeinen ganzen Leib rein bewahren möge, ſo kann er dieß doch nie genug für ſeine Würde thun, da er ja den lebenſpendenden Leib aufopfert; er muß daher zu jeder Stunde ganz rein ſein, weil er als Mittler zwiſchen Gott und der Menſchheit daſteht. Gelobt ſei der, welcher ſeine Diener geläutert hat!“ Allein ein Beweis für „die Fortdauer der alten Disciplin im antiocheniſchen Patriarchat“ liegt hier nicht im mindeſten vor. Denn fürs erſte iſt es nicht ſo klar, wie B. meint, daß unter jener Reinheit auch die Enthaltung vom ehelichen Umgang zu verſtehen ſei, und aus dem Folgenden iſt dieß nicht zu erſchließen, weil mit demſelben ein neuer Abſchnitt und ein neuer Gedanke beginnt. Sodann aber haben wir, wenn die Auffaſſung je richtig ſein ſollte, erſt die Anſicht des hl. Ephräm vor uns und die Disciplin der Kirche iſt damit

1) Zeitſchr. f. kath. Theol. II. 43 f.

2) Bickell a. a. O. S. 54, und Carmina Nisibena (1866) p. 112.

noch keineswegs feſtgeſtellt. Noch weniger kann endlich der Geſchichte des Biſchofs Rabulas von Edeſſa ein Beweis für die Fortdauer des Cölibats im Orient entnommen werden. Denn der Panegyriker [1]) läßt den Biſchof ſeinen Klerikern nur das nicäniſche Verbot des Zuſammenlebens mit Syneisakten, wenn gleich in überſpannter Faſſung, einſchärfen, und auch in den Kanonen des Biſchofs [2]) iſt nur von dieſem die Rede. Daß aber daraus ein Schluß auf das Verbot der Prieſterehe nicht zu ziehen iſt, iſt ſchon daran zu erkennen, daß jene Lebensweiſe allen Klerikern verboten wird, während das Cölibatsgeſetz anerkanntermaßen ſtets nur den höheren Klerikern gegolten hat.

Was die lateiniſche Kirche anlangt, ſo ſieht ſich Bickell [3]) ſelbſt zu dem Eingeſtändniß genöthigt, daß er in ihrer Literatur aus der Zeit der drei erſten Jahrhunderte, die hier allein in Betracht kommen, nur eine einzige Stelle kenne, die er als eigentlichen Beweis für ſeine Theſe vorzubringen wage, und er meint den Schluß der Schrift de exhortatione castitatis, wo Tertullian einem befreundeten Wittwer durch folgenden Hinweis auf das Beiſpiel des im Cölibat lebenden Klerus von der Eingehung einer zweiten Ehe abzurathen ſucht: Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui Deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem instituerunt quique se iam illius

1) B. a. a. O. S. 54, und Ausgewählte Schr. der ſyr. Kirchenv. (Kempt. Bibl. der Kirchenv.) S. 179.

2) Syr. Kirchenväter S. 231.

3) A. a. O. S. 38 f.

pudoris filios dicaverunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis et totum illud, quo intra paradisum non potuit admitti. Er räumt zwar ein, daß der Ausdruck quanti an und für ſich eine doppelte Auffaſſung zulaſſe, nämlich entweder: wie viele (freiwillig) enthaltſame gibt es unter den Klerikern, oder: wie viele Kleriker gibt es, die doch alle enthaltſam ſind und ſein müſſen [1]), glaubt aber aus zwei Gründen nur letztere Auffaſſung als zuläſſig betrachten zu dürfen. Einmal müſſe jedenfalls quanti wie quantae verſtanden werden; die von Tertullian erwähnten Frauen ſeien aber die Wittwen, Diakoniſſen und gottgeweihte Jungfrauen geweſen und haben alſo alle in Enthaltſamkeit gelebt. Sodann würde das Argument nach der erſtern Auffaſſung alle Wirkung verlieren, ja ſogar in ſein Gegentheil umſchlagen. Denn hätte Tertullian nicht ſagen wollen: alle Kleriker über Continenz, ſondern nur: viele thun dieß, ſo hätte der Freund, den er durch dieſen Vorhalt vom Heirathen abmahnen wollte, ja erwidern können, er als Laie ſehe ſich nicht veranlaßt, nach Enthaltſamkeit zu ſtreben, da ſelbſt der Klerus nicht dazu verpflichtet ſei und thatſächlich nur ein Theil desſelben ſie durchführe. So Bickell, und es iſt einzuräumen, daß er die Stelle ſo gut, als es nur immer möglich war, für ſeine Theſe verwerthete. Daß aber ſeine Interpretation richtig ſei, kann ich nicht zugeben. So wie ich den Apologeten von Carthago kennen gelernt, konnte er jene Worte ſchreiben, auch wenn es kein Cölibatsgeſetz gab und der Cölibat nicht in allgemeiner Uebung ſtand. Daß das quanti

1) Von mir unterſtrichen.

dem quantae nicht ganz adäquat iſt und daß ſeine Argumentation eine bedeutende Lücke hat, darf bei einem Schriftſteller nicht befremden, der ſo wenig eine ruhige Sprache führt, der überall als Rhetor ſich geltend macht und der weniger im eigentlichen Sinn zu beweiſen als den Gegner mit hingeworfenen Argumenten gewiſſermaßen zu erdrücken pflegt. Die Stelle ergibt darum keinen Beweis für den Cölibat, wenn ſie auch nicht im gegentheiligen Sinn in Anſpruch zu nehmen iſt, und die bezügliche Praxis der lateiniſchen Kirche iſt daher mittelſt anderer Zeugniſſe feſtzuſtellen. Sollte es aber hieran gänzlich gebrechen — und B. bejaht dieß für ſeine Theſe — ſo ſpricht die Präſumtion dafür, daß die lateiniſche Kirche in den erſten drei Jahrhunderten ganz dieſelbe Praxis hatte wie die griechiſche, und wir werden inſofern theils auf die bereits angeführten, theils auf die noch beizubringenden Zeugniſſe hingewieſen. Ein Präſcriptionsbeweis, wie ihn B. für jene Zeit führen wollte, indem er ſchließt: wenn das Cölibatsgeſetz in der abendländiſchen Kirche ſeit dem Anfang des vierten Jahrhunderts zurechtbeſtehe, ohne daß es ſeinen Uebertretern je eingefallen ſei, ihr Thun durch Berufung auf eine frühere gelindere Disciplin zu rechtfertigen, ſo ſpreche alle Wahrſcheinlichkeit für ſein höheres Alter und ſeinen apoſtoliſchen Urſprung [1]); ein ſolches Verfahren wäre nur dann zuläſſig, wenn nicht gegentheilige Argumente vorhanden wären oder wenn es m. a. W. nichts zu beweiſen gäbe. Da dem aber nicht ſo iſt und da wir bereits geſehen und noch weiter ſehen werden, daß keines-

1) A. a. O. S. 40 f.

wegs, wie B. behauptet, jeder Gegenbeweis mangelt, so ist jener Beweis in sich selbst hinfällig und es wird ihm auch durch den Umstand nicht aufgeholfen, daß da und dort gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Enthaltsamkeit des höheren Klerus auf apostolische Anordnung zurückgeführt wird oder vielmehr zurückgeführt zu werden scheint. Denn was zunächst das Schreiben des Papstes Siricius an die afrikanischen Bischöfe [1]) anlangt, so wird die apostolica et patrum constitutio nicht bei dem in Betracht kommenden Capitel, sondern in der den Capiteln vorausgehenden allgemeinen Auseinandersetzung erwähnt, und da es sich nicht um ein Capitel, sondern um neun handelt, so besteht kein Grund, die Worte gerade auf das einschlägige neunte zu beziehen. Der Inhalt des Capitels zeigt im Gegentheil, daß Siricius von dem Cölibat als einer apostolischen Anordnung nichts wußte. Denn er bemüht sich angelegentlich, durch Anführung einer Reihe von Schriftstellen den verheiratheten Klerikern das Unpassende ihres Verhaltens begreiflich zu machen, während er, ein apostolisches Cölibatsgesetz vorausgesetzt, sich gewiß auch, wenn nicht geradezu ausschließlich, auf dieses berufen hätte, und diese Auffassung ist um so berechtigter, als derselbe Papst auch in seinem Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona [2]) nichts von einem derartigen Gesetz erwähnt, obwohl er es hier mit sehr vielen verheiratheten christlichen Priestern und Leviten zu thun hat. Auf der Synode

1) Harduin, Coll. Concil. I 858.
2) Harduin I 849 c. 7.

von Carthago 390 c. 2 [1]) erklärte es allerdings der Bischof Epigonius von Bulla Regia [2]) für geziemend, daß die Bischöfe, Priester und Diakonen durchaus enthaltsam seien, quo possint simpliciter quod a Deo postulant impetrare, ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus, und die übrigen Bischöfe stimmten ihm alle bei. Aber man geht sicherlich nicht fehl, wenn man die fraglichen Worte auf die einschlägigen Stellen in den pauliniſchen Briefen bezieht, und wer sich bei dieser Erklärung noch nicht beruhigen zu können glaubt, den erinnere ich daran, daß Leo I (ep. 167 c. 2) die spätere Bußpraxis der Kleriker auf apostolischen Ursprung zurückführt, während im dritten Jahrhundert nachweisbar allenthalben die entgegengesetzte Praxis herrschte.

Indessen ist erst ein Theil unserer Aufgabe vollendet und ich habe mich bisher nur mit Widerlegung der Bickell'schen Gründe *für* den Cölibat als apostolische Anordnung beschäftigt. Dabei hatte ich freilich das Glück, bei sorgfältigerer Prüfung der Texte und umfassenderer Betrachtung der Beweisstellen in einigen Fällen die Argumente für jene These in Argumente *gegen* sie sich verwandeln zu sehen, und ich glaube, mit voller Sicherheit Eusebius, Epiphanius und Chrysostomus für mich in Anspruch nehmen zu können. Meine These stützt sich indessen keineswegs auf diese Zeugen allein. Bickell selbst glaubte, die bedeutenderen unter den für den späteren

1) Harduin I 951. Der Kanon steht auch im Cod. can. eccles. Afric. c. 3. Harduin I 867.

2) Nicht Genethlius von Carthago, wie B. a. a. O. S. 42 schreibt.

Ursprung des Cölibatsgesetzes gewöhnlich angeführten Beweisstellen erwähnen zu sollen [1]), freilich auch entkräften zu können, und ich will selbst auf dem aus Ign. ad Polyc. 5, 2 gezogenen Beweis, obwohl ich in meiner Ausgabe der apostolischen Väter mich noch zu der bezüglichen Anschauung bekannt habe, zwar nicht wegen der Bickell'schen Gegengründe, aber im Hinblick auf Polyc. ad Phil. 4, 2 nicht weiter bestehen. Auch auf das in zweiter Linie angeführte Zeugniß, das aus der Geschichte Gregors von Nazianz genommen zu werden pflegt, will ich kein besonderes Gewicht legen, obwohl der Gegenbeweis Bickell's wiederum sehr problematischer Natur ist. Gregor läßt nämlich seinen Vater sagen (Carm. de vit. sua v. 512 sq.): Du hast noch nicht so lange gelebt, als mir Zeit der Opfer vergangen ist (ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος), und man hat daraus meines Erachtens mit Recht geschlossen, daß seine Geburt in die Zeit der bischöflichen Amtsverwaltung seines Vaters falle, da die θυσίαι im Munde eines Bischofs eher von den priesterlichen Opfern als von den geistlichen Opfern des Christen und der bloßen Theilnahme an der eucharistischen Opferfeier zu verstehen sind. Denn wenn letztere Deutung, namentlich im Hinblick auf eine andere Stelle des Kirchenvaters (ib. v. 414 sqq.), an sich auch nicht unmöglich ist, so hat jene doch die größere Wahrscheinlichkeit für sich, und ich sehe um so weniger einen Grund von ihr abzugehen, als die gegen sie erhobenen Einwendungen alle nur darauf hinauslaufen, daß sie mit dem Bestande des Cölibatsgesetzes nicht vereinbar sei,

1) A. a. O. S. 30 f.

und ſomit in unſerer Frage auf einer bloßen petitio principii beruhen. Wie bereits erwähnt, will ich indeſſen dieſes Argument nicht beſonders betonen. Ich hoffe, auch ohne dasſelbe meine Theſe vollſtändig ſichern zu können, und bereits das von B. in dritter Linie angeführte Zeugniß iſt für dieſelbe eine treffliche Stütze.

Der 6. apoſtoliſche Kanon, der nach Drey's Vermuthung [1]) der Mitte des vierten Jahrhunderts angehört, verbietet den höhern Klerikern, unter dem Vorwand der Frömmigkeit oder (wie B. überſetzt) Behutſamkeit (προφάσει εὐλαβείας) ihre Frauen zu verſtoßen, und er galt mit Recht als ein Zeugniß gegen den Beſtand eines Cölibatsgeſetzes. Denn was B. gegen dieſe Auffaſſung einwandte, iſt theils an ſich nichtig, theils ſich widerſprechend und hebt ſich inſofern wieder ſelbſt auf. Er meint nämlich, es ſei hier bloß verboten, die Gattin aus dem Hauſe zu ſtoßen und hilflos zu laſſen, und vom ehelichen Umgang ſei gar nicht die Rede; wahrſcheinlich aber habe ihn der Verfaſſer des Kanons den Prieſtern und Diakonen, wenn auch nicht den Biſchöfen, geſtattet (sic). Die Interpretation iſt, wie man ſieht, derart, daß ich auf eine Gegenrede verzichten darf, und ich bemerke nur noch, daß mit der analogen Stelle Leo's I (ep. 167 c. 3) hier nichts auszurichten iſt, weil die Praxis der abendländiſchen Kirche zur Zeit dieſes Papſtes bereits in ihr ſpäteres Stadium eingetreten war.

Deutlicher noch als jener Kanon bezeugen die Erlaubtheit der Prieſterehe die apoſtoliſchen Conſtitutionen

---

1) Neue Unterſuchungen über die Conſt. und Kan. der Apoſtel 1832. S. 339—341.

VI c. 17 und es ist nicht zu billigen, daß B. in einer bloßen Anmerkung [1]) sich mit ihnen auseinander setzt. Noch weniger aber verdient die Art und Weise Billigung, wie er sich dieser wichtigen Stelle entledigt, indem er sie ohne weiteres für eine arianische Interpolation erklärt, weil sie in der von Lagarde herausgegebenen syrischen Uebersetzung fehle. Usher [2]) und Lagarde [3]) sprachen allerdings von Interpolationen und letzterer stellte eine Untersuchung darüber in Aussicht. Ob er aber sein Vorhaben ausführte und ob er überhaupt bei seiner Ansicht blieb, konnte ich leider nicht constatiren. In seiner Ausgabe der apostolischen Constitutionen (1862) bemerkt er wenigstens von Interpolationen nichts mehr. Wie es sich aber damit verhalten mag: die Art und Weise, wie B. sich des fraglichen Capitels entledigt, erscheint schlechterdings als unzulässig. Der Umstand, daß es ganz oder theilweise in der syrischen Uebersetzung fehlt, beweist an sich noch nicht, daß es im griechischen Text interpolirt wurde, da es ja ebenso gut dort ausgefallen sein kann, und ich halte, so lange die Interpolation nur behauptet und nicht bewiesen wird, die Aechtheit desselben unbedingt aufrecht. Ich darf dieses um so eher thun, als ich die Stelle an sich gar nicht brauche, indem meine These auch ohne sie hinlänglich bewiesen werden wird, und als das Verhältniß zwischen dem griechischen und syrischen Text wenigstens nach dem Urtheil Hanebergs [4]) das umge-

1) A. a. O. S. 52.

2) Polyc. et Ignat. epistolae 1644. Dissert. c. 7—11.

3) Reliquiae iur. eccl. antiq. gr. 1856 p. VII.

4) Canones s. Hippolyti 1870 p. 12. Ich muß mich hier leider einfach auf Auktoritäten berufen, ich da als des Syrischen un-

kehrte und dieser ein Excerpt aus jenem ist [1]). Das Capitel bestätigt aber zweifellos den Satz, daß im Alterthum und zumal in der griechischen Kirche eine vor der Ordination eingegangene Ehe auch von den höheren Klerikern noch fortgesetzt werden durfte. Denn sein Anfang lautet: Zu Bischöfen, Priestern und Diakonen sollen einmal verheirathete Männer genommen werden [2]), mögen ihre Frauen noch leben oder mögen sie gestorben sein; nach der Weihe aber dürfen sie, wenn sie unverehelicht sind, nicht mehr zur Verehelichung schreiten noch, wenn sie geheirathet haben, mit anderen Frauen sich verbinden,

---

kundig das gegenseitige Verhältniß der beiden Texte nicht selbst untersuchen kann.

1) Ich kann übrigens nicht unterlassen zu bemerken, daß B. S. 29 sich selbst auf die apostolischen Constitutionen beruft und zwar gerade auf dasselbe Capitel, das er S. 52 als arianisches Fabrikat aus dem Weg räumt. Wie ist das zu erklären? Hat er die Interpolation vielleicht selbst erst später entdeckt, oder glaubte er, einfach die Worte für einen unächten Zusatz erklären zu dürfen, die zu seinen vorgefaßten Meinungen nicht passen, oder verhält es sich mit dem griechischen Text in der That genau so, daß er sich das eine Mal auf ihn berufen, das andere Mal ihn als interpolirt beseitigen konnte? Die Interpolationshypothese muß, um dieses noch beizufügen, auch gegenüber den Kanones Hippolyts ihre Dienste leisten. Die Verordnung im 7. Kanon, daß in der Regel Verheirathete zu Subdiakonen geweiht und Unverheirathete erst dann zur Weihe zugelassen werden sollen, wenn ihre sittliche Integrität durch ihre Nachbarn bezeugt sei, wird S. 44 ohne weiteres für monophysitische Neuerung erklärt, während Haneberg (Canones s. Hippol. p. 25 sq.) die Bestimmung mit den sonstigen Anschauungen Hippolyts vereinigen zu können glaubt, wenn sie ihm auch auf den ersten Blick Bedenken erregte. Natürlich! B. kann sie zu seiner These eben nicht brauchen.

2) Vgl. Const. apost. II c. 2.

ſondern ſie ſollen ſich vielmehr mit der Gattin begnügen, die ſie bei der Weihe hatten.

Außer jenen Stellen und der Erzählung des Kirchenhiſtorikers Sokrates über das Auftreten des Biſchofs Paphnutius auf der Synode von Nicäa erwähnt B. nur noch die Geſchichte des Biſchofs Syneſius von Ptolemais, der ſich bei ſeiner Wahl die Fortſetzung der Ehe vorbehalten zu haben ſcheint [1]), und die Geſchichte des Presbyters Novatus von Carthago, dem Cyprian (ep. 52 c. 2 ed. Hartel) Mißhandlung ſeiner ſchwangeren Gattin vorwirft [2]), ohne indeſſen weiter auf ſie einzugehen. Er fertigte beide Punkte in einer Anmerkung ab, und daß man dem erſten ein Argument gegen die geſetzliche Verpflichtung der Biſchöfe zum Cölibate entnehmen konnte, findet er geradezu unbegreiflich, weil man auf die andere Bedingung, die Syneſius bei der Uebernahme des Epiſkopates ſtellte, nämlich ſeine philoſophiſche Anſicht von der Ewigkeit der Welt, der Präexiſtenz der Seelen und der Auferſtehung (die er leugnete) beibehalten zu dürfen (ep. 105), gewiß nicht eingegangen ſei; eine bezügliche Folgerung aus dieſem ſchneidet er mit der Bemerkung ab, die in Frage kommende Mißhandlung und Frühgeburt könne ſehr wohl in die Zeit vor der Ordination des Novatus fallen. Ich kann ihm bei keinem der beiden Fälle zuſtimmen. Denn wenn der zweite Vorfall je nicht in der Zeit des Presbyterates des Novatus ſtattgefunden haben ſollte, ſo bleibt es immerhin höchſt wahrſcheinlich, wenn nicht geradezu ſicher, daß er in der Zeit ſeines Diakonats ſich

1) A. a. O. S. 30.
2) A. a. O. S. 41.

zutrug, und das Argument bleibt inſofern unverſehrt [1]). Daß aber die gedachte Conceſſion dem Biſchof Syneſius gemacht wurde, wird man nicht mehr ſo gar unbegreiflich finden, ſobald man ſich nur an die häufigen ſtürmiſchen Auftritte bei den geiſtlichen Wahlen in der damaligen Zeit und an den Charakter des Erzbiſchofs Theophilus von Alexandrien, des Obermetropoliten von Ptolemais, erinnert. Indeſſen will ich auf dieſen Argumenten ſelbſt nicht weiter beſtehen. Ich gehe vielmehr ſofort zu weiteren Zeugniſſen über und bevor wir das letzte näher in's Auge faſſen, das B. einer eingehenderen Prüfung gewürdigt hat, die Geſchichte des ägyptiſchen Biſchofs Paphnutius, mögen zunächſt einige angeführt werden, die derſelbe theils nicht kannte, theils nicht in ihrem wahren Werth zu ſchätzen wußte.

Vor allem iſt hier die Synode von Ancyra v. J. 314 zu nennen. Da ſie in can. X. dem Diakon das Recht einräumt, ſich bei ſeiner Wahl eine allenfalls auch nach der Weihe noch einzugehende Heirath auszubedingen, ſo galt ſicherlich der eheliche Verkehr auch denjenigen als erlaubt, die bei der Ordination ſchon verheirathet waren; denn jene Conceſſion begreift ſich nur auf Grund dieſer Vorausſetzung. Der Schluß wird ſchwerlich anfechtbar ſein und der Umſtand, daß die hier gegen die Diakonen bewieſene Nachſicht ganz vereinzelt daſteht (durch den 27.

1) Auch Irenäus adv. haer. I c. 13, 5 ed. Stieren p. 155 erwähnt einen verheiratheten Diakon und aus dem, was über die Frau desſelben geſagt iſt, geht hervor, daß das Ehepaar ſchwerlich in Enthaltſamkeit lebte. Es mag hier auch an das erinnert werden, was Clemens von Alexandrien Strom. III c. 4, 25 sq. p. 522 sq. über den Diakon Nikolaus erzählt.

apostolischen Kanon, sowie durch die trullanische Synode 692 can. 6 wurde die Anordnung bereits wieder aufgehoben, wenn jener Kanon nicht etwa älter als die Synode von Ancyra ist), thut ihm keinen Eintrag. Die Ausnahmestellung bezieht sich ja nur darauf, daß einem höheren Kleriker die Eingehung einer Ehe auch nach der Ordination noch gestattet wurde, nicht aber darauf, daß eine früher eingegangene Ehe nach der Weihe noch fortgesetzt werden durfte. Was aber B. [1]) aus dem Kanon folgert, daß die Synode die Verehelichung eines Presbyters als unzulässig betrachtete, da sie nur dem Diakon und auch ihm nur dann eine Heirath gestattete, wenn er sich über seine bezügliche Absicht sofort bei seiner Wahl erklärte, ist eine so ausgemachte und allgemein anerkannte Sache, daß es zu ihrer Begründung jener Verordnung gar nicht bedarf. Wenn endlich Ernst [2]) in dem Kanon eine rechtsgiltige Dispensation seitens der zuständigen kirchlichen Behörden erblicken will, so ist das an sich richtig. Nur bezieht sich die Dispensation nicht auf den Punkt, der jetzt allein in Frage steht, sondern auf den, der niemals in Zweifel gezogen wurde, auf das Verbot der Verehelichung eines höheren Klerikers (nach der Ordination).

Setzt die Synode von Ancyra die Fortsetzung der Ehe durch die höheren Kleriker nach der Ordination unbestreitbar als erlaubt voraus, so ist Clemens von Alexandrien ein directer Zeuge dieser Praxis. Derselbe fährt, nachdem er sich zunächst über die Worte des Apostels

1) A. a. O. S. 29.
2) Der Katholik 1878 Nov. S. 533.

I Kor. 7, 32 ff. erklärt und I Tim. 5, 14 f. angeführt, wo Paulus es als ſeinen Willen bezeichnet, daß die jüngeren Frauenzimmer heirathen, Strom. III c. 12, 90 p. 552 ed. Potter in unmittelbarem Zuſammenhang folgendermaßen fort: *καὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκὸς ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας* (cf. I Tim. 2, 15), und er ſpricht ſich damit über die Frage mit einer Beſtimmtheit aus, daß nach Anführung ſeines Zeugniſſes für eine Gegenrede wohl kein Platz mehr bleibt. Seine Worte ſind zudem ſo klar, daß ſie einer weiteren Erläuterung nicht bedürfen, und ich bemerke nur noch, daß ſchon die von Clemens angeführten einſchlägigen Worte des Apoſtels Paulus die Verfechter der gegneriſchen Theſe bei einiger Beſonnenheit auf den rechten Weg hätten leiten müſſen. Unter den für einen Biſchof nothwendigen Eigenſchaften wird auch die aufgeführt, daß er ſei *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, und im Hinblick auf I Kor. 7, 7. 32 ff. ſind die Worte dahin zu deuten, daß der Candidat der Weihe nicht mehr als einmal geheirathet haben dürfe. Dieſe Auslegung iſt möglich und wenn man anderweitige Ausſprüche des Apoſtels berückſichtigt, ſo erſcheint ſie als nothwendig. Mit der Bickell'ſchen Theſe aber ſind die Worte wohl ſchwerlich zu vereinbaren; denn es wäre doch ſehr ſonderbar, um nicht noch mehr zu ſagen, wenn der Apoſtel ſagen wollte, der Biſchof müſſe ſich des ehelichen Verkehres vollkommen enthalten, und dieſen Gedanken in die Worte kleidete: er ſei Eines Weibes Mann. Epiphanius, der, wenn er auch die zu ſeiner Zeit beſtehende geſetzliche Praxis nicht verläugnen kann, es doch aus-

drücklich für das Angemessenere erklärt, daß die höheren Kleriker auf den ehelichen Umgang durchaus verzichten, drückt sich, wie wir gesehen, in dieser Beziehung ganz anders aus.

Das Zeugenverhör könnte nun, da nach dem Angeführten die bezügliche Praxis der Urkirche wohl schwerlich noch einem Zweifel unterliegen wird, geschlossen oder vielmehr zu dem letzten bemerkenswerthen Zeugen der Priesterehe übergegangen werden, zu Sokrates. Doch mögen noch kurz die Synode von Gangra und Athanasius gehört werden. Jene anathematisirt in can. 4 denjenigen, der behauptet, man dürfe an dem Gottesdienst eines verheiratheten Priesters nicht theilnehmen und der verheirathete Priester ist ihr sicherlich einer, der die Ehe fortsetzt, nicht einer, der zwar geheirathet hat, aber Enthaltsamkeit übt. Denn ein Rigorismus, wie er dieser Interpretation zu Grunde liegt, ist ohne hinreichenden Grund nicht anzunehmen, und daß jene Auffassung die richtige ist, erhellt zur Genüge aus dem Schreiben, das die Synode ihren Kanones vorausgeschickt hat. Bickell ist selbst dieser Ansicht [1]) und wenn er anderseits meint, die Priesterehe sei in Pontus wie in Thracien, Asien und Armenien eben erst vor kurzem in Folge des Arianismus aufgekommen, so ist das eine Anschauung, die mit seiner Gesammtauffassung steht und fällt. Der große Bischof von Alexandrien aber suchte, als der Mönch

1) A. a. O. S. 51. Es kann hier auch an den Appendix zum 8. Kanon Hippolyts erinnert werden, dessen Inhalt mit der Verordnung der Synode von Gangra im wesentlichen zusammenfällt. Er lautet in der lateinischen Uebersetzung Hanebergs (Can. s. Hippol. p. 68): sacerdos, cuius uxor peperit, non segregetur.

Drakontius um das Jahr 354 zum Bischof von Klein-Hermopolis gewählt wurde und sich der Würde, da er durch sie in seinem Streben nach Vollkommenheit gehindert zu werden fürchtete, durch die Flucht entzog, denselben zum Gehorsam gegen den an ihn ergangenen höheren Ruf zu bestimmen und er bemühte sich zu diesem Behufe insbesondere darzuthun, daß auch im Episkopat Asceſe getrieben werde, während umgekehrt bei den Mönchen bisweilen das Gegentheil geschehe. Dabei bemerkte er u. a.: er kenne Bischöfe, welche fasten, und Mönche, welche essen; er kenne Bischöfe, die sich des Weines enthalten, und Mönche, die trinken; Bischöfe, welche Zeichen verrichten, und Mönche, welche dieses nicht thun. Es gebe auch unter den Bischöfen viele, welche niemals geheirathet haben, während anderseits Mönche Väter von Kindern seien, wie man hinwiederum unter den Bischöfen Väter von Kindern finde, und Mönche antreffe, welche keine Nachkommenschaft haben [1]). Es wird in der Stelle zwar nicht gesagt, daß Bischöfe auch zur Zeit ihres bischöflichen Amtes noch den ehelichen Verkehr pflegten. Es wird aber auch das Gegentheil nicht bemerkt und jedenfalls ist als sicher anzunehmen, daß es Diakonen und Presbyter thaten. Wenn aber Athanasius diesen Punkt nicht ausdrücklich hervorhebt, so spricht sich dagegen um so bestimmter der Kirchenhistoriker Sokrates über ihn aus.

Derselbe kommt an zwei Stellen seiner Kirchengeschichte auf den Gegenstand zu sprechen, I c. 11 bei der Geschichte der Synode von Nicäa, und V c. 22,

1) Ep. ad Dracont. c. 9.

wo er von den Verschiedenheiten der kirchlichen Sitte und Disciplin handelt. Hier bemerkt er, daß der Cölibat in der orientalischen Kirche auf dem freien Willen der Einzelnen beruhe, daß kein Gesetz die Geistlichkeit zur Enthalsamkeit nöthige, auch nicht die Bischöfe, und daß viele Bischöfe zur Zeit ihres Episkopats Kinder erzeugten. Nur in Thessalien, Macedonien und Achaja bestehe eine andere Praxis, indem dort die (höheren) Kleriker zur Enthaltsamkeit verpflichtet werden, und für Thessalien rühre dieselbe von dem Bischof Heliodor von Trikka her. Der Bericht kann keiner Beanstandung unterliegen und wenn man geglaubt hat, Sokrates die zu einem derartigen Urtheil erforderliche Sachkenntniß absprechen zu dürfen [1]), so gestehe ich bereitwillig, eine solche Kritik nicht zu begreifen, da doch wahrlich höchst wenig dazu gehört, um zu erkennen, ob und inwieweit der Klerus in der Ehe lebt. Auch ist nicht anzunehmen, daß er hier, wo er von der Gegenwart oder der nächsten Vergangenheit spricht, absichtlich die Unwahrheit gesagt habe, da er sich sonst vor seinen Lesern in gar zu grober Weise bloßgestellt hätte. Höchstens kann man fragen, ob, wie bereits angedeutet wurde, der Bericht bezüglich der verehelichten Bischöfe auf die eigene Zeit des Historikers oder auf eine etwas frühere Zeit zu beziehen sei, und Hefele [2]) glaubt sich in letzterem Sinn entscheiden zu sollen, weil es nach der Geschichte des Bischofs Synesius schon seit Anfang des fünften Jahrhunderts die Regel gewesen sei, daß ein Bischof den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürfe.

1) Bickell a. a. O. S. 58.
2) Beiträge I 137.

Wie mir scheint, liegt zu dieser Auffassung, obwohl sie nicht unbedingt zu verwerfen ist, keine eigentliche Nöthigung vor. Sokrates nennt die Provinzen der griechischen Kirche ausdrücklich, wo der Cölibat vorgeschrieben war. In den anderen mag er vorherrschende Praxis gewesen sein. Jedenfalls aber wurde er dort noch nicht gesetzlich eingeschärft und so konnten bei der sehr großen Anzahl der Bisthümer in der damaligen Zeit immerhin noch viele Bischöfe in der Ehe leben.

An der ersten Stelle erzählt Sokrates, daß auf der Synode von Nicäa (wahrscheinlich durch Osius von Corduba) der Antrag gestellt wurde, die Bischöfe, Priester und Diakonen sollten sich fortan der Frauen enthalten. Aber der Bischof Paphnutius aus der oberen Thebais habe ihn, obwohl selbst ein Cölibatär, mit dem Hinweis auf die biblischen Worte Hebr. 13, 4 und mit der Bemerkung bekämpft, eine allzugroße Strenge werde der Kirche eher Schaden bringen, und gebeten, man möge es bei der alten Ueberlieferung der Kirche belassen, nach der man nach der Weihe nicht mehr heirathen dürfe, nicht aber den Geistlichen von der vor seiner Ordination gehelichten Gattin trennen. Die Synode habe ihm beigestimmt und es dem Gutdünken der Einzelnen überlassen, ob sie sich ihrer Frauen enthalten wollten oder nicht. Aehnlich berichten Sozomenus (h. e. I c. 23), und Gelasius (hist. Conc. Nic. II c. 32), nur daß sie den Antrag auch auf die Subdiakonen sich erstrecken lassen, und man hat ihre Erzählung mehrfach in Zweifel gezogen. Was Baronius (ann. 58, 21) und Valesius (ad. Socrat. h. e. I c. 11) gegen sie vorbrachten, kann hier auf sich beruhen bleiben, da ihre Einwendungen be-

reits von anderen zurückgewiesen wurden[1]). Was aber neuerdings B.[2]) dagegen geltend machte, ist eigentlich schon durch die ganze bisherige Untersuchung widerlegt. Sein Hauptargument läuft nämlich darauf hinaus, die Erzählung stehe „im schroffsten Widerspruch mit allen sicheren Nachrichten" und es bleibe so nur die Alternative, entweder die Paphnutius-Anekdote oder alles das für falsch zu erklären, was die Väter der vier ersten Jahrhunderte über die orientalische Cölibatsdisciplin geschrieben haben, während, wie ich evident nachgewiesen zu haben glaube, das Umgekehrte der Fall ist und das Zeugniß des Sokrates mit andern Zeugnissen sowohl vor als nach der Synode von Nicäa in vollem Einklang steht. Ich könnte mich daher einfach auf das Bisherige berufen. Im Interesse der Vollständigkeit möge indessen auch diese Frage noch erörtert werden, zumal sich das Bickell'sche Beweisverfahren dabei aufs neue in seiner Haltlosigkeit zeigen wird.

Bickell bemüht sich zunächst, Sozomenus als selbständigen Zeugen zu entfernen und nachdem er auf das bezügliche Stillschweigen Rufin's und Theodoret's hingewiesen, setzt er den 115 Jahre nach der Synode von Nicäa lebenden „Advokaten" Sokrates zu dem 65 Jahre älteren hl. Bischof Epiphanius in Gegensatz. Daß derselbe ein klarer, verständiger und geschmackvoller Autor sei und für seine Zeit ungewöhnlich viel kritische Begabung zeige und daher in der äußerlichen Geschichtsdarstellung ziemlich zuverlässig sei, wird bereitwillig an-

1) Vgl. Hefele, Beiträge I 128 ff. Con. Gesch. 2. A. I 433 ff.
2) A. a. O. S. 56—62.

erkannt. Aber anders verhalte es sich mit seinen Bemerkungen über theologische, liturgische und kirchenrechtliche Dinge. Hier fehle ihm nicht bloß als einem Laien vielfach die Sachkenntniß, sondern es mangle ihm auch als Häretiker durchgängig der ernstliche Wille zu einem richtigen Urtheil und von der Häresie könne er auch durch die angestrengteste Mohrenwäsche nicht gereinigt werden, da er seinen Rettern zum Trotz überall den verbissensten Novatianismus zur Schau trage. Sein Novatianismus sei höchst wahrscheinlich die eigentliche Triebfeder zu seiner erbitterten Bekämpfung des Cölibats. Die Quelle aber, aus der er sein Geschichtchen von Paphnutius geschöpft habe, sei, wie noch jetzt fast mit Sicherheit nachgewiesen werden könne, eine höchst trübe, der novatianische Presbyter Auxanon, welcher als Jüngling den novatianischen Bischof Akesius zu Concil von Nicäa begleitet habe, und die Erzählung von dem fraglichen Eintreten für die Klerogamie sei daher für eine Dichtung zu halten.

So Bickell, und ich lasse hier die Frage nach dem Novatianismus des Sokrates vollständig auf sich beruhen. Aber wenn auch zugegeben wird, daß derselbe Novatianer war, was folgt daraus? War er deßwegen schon ein so „erbitterter Feind des Cölibats", daß auf sein bezügliches „Gerede"[1]) schlechterdings nichts zu geben sein sollte? Bevor der vermeintliche Cölibatssturm des Kirchenhistorikers auf seine „Häresie" abgeladen werden kann, ist zu beweisen, daß die Novatianer in dieser Beziehung eine andere Praxis hatten als die Katholiken, und da dieses

1) Ausdrücke von B. a. a. O. S. 28. 32.

nicht geschah (denn eine bloße und zudem noch schüchterne Behauptung [1]) ist noch kein Beweis), so fehlt jenem Schluß alle Basis. Der fragliche Beweis ist überhaupt schwerlich zu erbringen, da Epiphanius nicht, wie man geglaubt hat [2]), die Mittel dazu bietet, und an sich ist es nicht einmal wahrscheinlich, daß die Schismatiker in diesem Punkt eine laxere Disciplin einführten, während sie sonst durch ihren Rigorismus von der katholischen Kirche sich unterschieden. Ernst [3]) hat dieß ganz richtig erkannt und den Paphnutius-Bericht darum wenigstens im wesentlichen aufrecht erhalten zu sollen geglaubt. Die Angabe freilich, das Nicänum habe es dem Gutdünken der einzelnen Kleriker überlassen, ob sie den ehelichen Verkehr nach der Ordination fortsetzen wollten oder nicht, glaubt er als falsche Zuthat verwerfen zu sollen, weil nach Epiphanius ein kirchliches Gesetz, nach Siricius und der Synode von Carthago v. J. 390 eine apostolische Verordnung den höheren Klerikern die Continenz zur Pflicht mache [4]). Allein diese Ansicht beruht einfach auf dem Glauben an die Solidität des Bickell'schen Beweisverfahrens und ist deßhalb so nichtig wie dieses. Sie braucht darum auch nicht weiter widerlegt zu werden, und ebenso ist nicht weiter zu berücksichtigen, was Ernst sonst von „rechtsgiltigen

---

1) A. a. O. S. 60.

2) Hefele, Conc. Gesch. 2. A. I 434, und Bickell a. a. O. S. 60 lassen ihn den Novatianern den Lehrsatz zuschreiben, in Betreff der Ehe sei den Klerikern dasselbe erlaubt, was den Laien. Er bemerkt aber in Wahrheit nur, daß sie die den Klerikern vorgeschriebene Monogamie oder das ihnen geltende Verbot der Bigamie auch auf die Laien ausdehnten (h. 59. c. 11).

3) Der Katholik 1878 Nov. S. 529 f.

4) Ebd. S. 532 f.

Dispenſationen“ vom Cölibatsgeſetz in der alten Kirche bemerkte [1]), da es damit die gleiche Bewandtniß hat.

Ich glaube nach dem Angeführten im vollſten Recht zu ſein, bei der in der letzten Zeit von den bewährteſten Theologen und Hiſtorikern getheilten Anſicht über den Cölibat ſtehen zu bleiben, und behaupte demgemäß den oben S. 210 angeführten Bickell'ſchen Theſen gegenüber: der Cölibat rührt als geſetzliche Anordnung nicht von den Apoſteln her, er kam vielmehr in der abendländiſchen Kirche erſt im Laufe des vierten Jahrhunderts auf, die morgenländiſche Kirche aber hat ihn nicht ſeit derſelben Zeit allmählig außer Acht geſetzt, ſondern iſt ſtreng bei dem Herkommen geblieben.

1) Ebd. S. 533 ff.

Der Episkopat und die ignatianischen Briefe.

Von Dr. A. Brüll.

Gegen die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe nach der kürzeren griechischen Recension hat man seit jeher besonders deren Lehre vom Episkopat geltend gemacht und namentlich hervorgehoben, daß der Brief des Clemens von Rom an die Korinther vom Ende des ersten Jahrhunderts noch nichts vom eigentlichen Episkopat wisse, daß diese Institution also auch zu Anfang des zweiten Jahrhunderts noch nicht so ausgebildet erscheinen könne, wie dieß die ignatianischen Briefe voraussetzen. Wir haben uns früher in dieser Zeitschrift (1876, 434 ff.) über den Ursprung des Episkopats nach dem Clemensbrief ausführlich verbreitet. Es war uns damals die neuentdeckte Handschrift des Erzbischofs Bryennios von Seres noch nicht bekannt. Dieselbe hat über das Dunkle ἐπινομή (c. 44) kein Licht verbreitet, da sie dafür das noch unverständlichere ἐπιδομή bietet. Wir bleiben also dem Zusammenhang gemäß auf eine weitere Verordnung der Apostel bezüglich der Fortpflanzung des Amtes (ἐπισκοπή), zunächst des Amtes der c. 42. genannten

Episkopen und Diakonen angewiesen. Wohl aber bestimmt die neue Handschrift durch ein zusätzliches τινές [1]) grammatisch näher den Inhalt dieser weitern Verordnung der Apostel: ὅπως, ἐάν [τινες]κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. In diesem Satze sind demnach die vorgenannten Episkopen und Diakonen, nicht die Apostel, als Subjekt von κοιμηθῶσιν und λειτουργίαν αὐτῶν zu betrachten. Das τινές könnte nun zwar leicht als späterer Zusatz zur näheren Bestimmnng des grammatisch unbestimmten Satzes angesehen werden, da der Zusammenhang von c. 42 an eher für die Apostel als Subjekt von κοιμηθῶσιν etc. zu sprechen scheint. Und es ist denn auch weniger dieses τινές, was uns zur Modifikation unserer früheren Erklärung des betreffenden Satzes geneigt macht, als vielmehr die weitere Beobachtung, daß der Ausdruck ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες auf den entsprechenden Ausdruck δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι (c. 42), also auf die vorgenannten Episkopen und Diakonen, zurückweist. Dennoch bleibt es gewiß, daß Clemens den eigentlichen Episkopat kennt. Derselbe begegnet uns sofort im folgenden Satze in den ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες, welche nach dem Tode der Apostel an deren Stelle die Presbyter-Episkopen und Diakonen nach dem Zeugniß der ganzen Kirche über ihre Würdigkeit einsetzen. Es sind Männer wie Timotheus und Titus, denen Paulus nach dem Zeugniß der Pa-

1) Der Syrer fügt homines ex iis bei und bestätigt insofern das τινές des Codex Constantinopolitanus. Allein er bietet damit immerhin mehr eine Paraphrase als eine Uebersetzung jener Lesart und es bleibt zweifelhaft, ob das τινές von Clemens selbst herrührt. Anm. der Red.

ſtoralbriefe vor ſeinem Ende die Vollmacht der Fortpflanzung des Amtes durch Handauflegung ebenfalls durch Handauflegung übertrug. Es kommt dabei nicht in Betracht, ob Timotheus und Titus ſchon eine dauernde biſchöfliche Stellung in Einzelkirchen einnahmen. Jedenfalls war in der Stellung, welche ihnen wenigſtens vorläufig in den Kirchen von Epheſus und Kreta angewieſen war, die Stellung ſchon grundgelegt, in welcher wir die Biſchöfe der ſieben kleinaſiatiſchen Kirchen nach der Apokalypſe ſehen. Die Hauptſache bleibt der Fortbeſtand der apoſtoliſchen Gewalt zur Fortpflanzung des Amtes in der Kirche, die weſentlichſte Vollmacht des katholiſchen Epiſkopats. Dieſe kennt und betont Clemens in Uebereinſtimmung mit dem neuen Teſtament.

Nicht der Epiſkopat begegnet uns zuerſt in den ignatianiſchen Briefen; wohl aber die ſtrenge Scheidung des Einen ἐπίσκοπος von der Mehrheit der Presbyter dem Namen nach. Wann und wo dieſe Scheidung der Namen ſich zuerſt vollzogen hat, iſt ungewiß. So viel aber iſt gewiß: der Clemensbrief ſchließt es nicht aus, daß dieſelbe zur Zeit ſeiner Abfaſſung ziemlich allgemein vollzogen war. Es iſt nämlich die Behauptung, daß Clemens die Ausdrücke ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι unterſchiedlos gebrauche, durchaus unrichtig. Clemens nennt in dem Bericht über die Einſetzung der erſten Kirchenbeamten (c. 42) die eigentlichen Presbyter nach dem neuen Teſtament ἐπίσκοποι (Phil. 1, 1; 1. Tim. 3, 1 ff. Tit. 1, vgl. Hermas Vis. III, 5). Sonſt ſpricht er allgemein vom Amte (ἐπισκοπή) und von den kirchlichen Vorſtehern oder den Presbytern, wie die kirchlichen Vorſteher allgemein auch im neuen Teſtament genannt zu

werden scheinen (Act. 14, 22: 1. Tim. 5, 17. 19; Jac. 5, 14; 1. Petr. 5, 1 vgl. Hebr. 13, 7)[1]). Auch Hermas spricht durchweg von den Presbytern als den Vorstehern der römischen Kirche, unter denen Clemens nach Vis. II, 4 die Stellung des eigentlichen Bischofs einnimmt; ein Amt, das dem Hermas auch seinem eigentlichen Namen nach bekannt war (Sim. IX, 27). Clemens hatte der Tendenz und der Haltung seines Briefes gemäß keine Veranlassung, speciell des ἐπίσκοπος von Korinth Erwähnung zu thun. Es besteht in dieser Hinsicht, wie wir früher in dieser Zeitschrift (1876, 454 Anm. 1) hervorhoben, ein großer Unterschied zwischen dem Clemensbrief und den ignatianischen Briefen. Der officielle Clemensbrief, der grundsätzlichen Begründung der apostolisch-göttlichen Auktorität des kirchlichen Amtes gewidmet, macht den Episkopat nur der Sache nach geltend, und der Verfasser spricht, wie er einer principiellen Be-

---

1) Ob im neuen Testament die Bezeichnungen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι promiscue gebraucht werden, wollen wir nicht entscheiden. Tit. 1, 7 verglichen mit 1, 5 und Act. 20, 28 verglichen mit 20, 17 legen das nahe. Dennoch ist es keineswegs gewiß. Möglich bleibt, daß Tit. 1, 7 unter den einzusetzenden Amtsträgern der Episkopen vor den Diakonen (vgl. 1. Tim. 3, 2 und 12) besonders gedacht wird, und daß Paulus Act. 20, 28 die kirchlichen Vorsteher von Ephesus, die Presbyter und Diakonen, ἐπίσκοποι nennt, weil alle Amtsträger an der Beaufsichtigung und Leitung der Kirche irgendwie theilnehmen: ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Man sieht dann aus der letzteren Stelle, wie unbestimmt damals noch die Benennung der kirchlichen Amtsträger war; zugleich aber, wie gerade die Bezeichnung als ἐπίσκοπος in der Folge von dem Vorsteher in Gebrauch kam, welchem die Oberleitung und Oberaufsicht der Einzelkirche zustand.

kämpfung des kirchlichen Amtes in seiner rechtmäßigen Fortpflanzung und seinen rechtmäßigen Trägern gegenübersteht, auch nur allgemein von den kirchlichen Vorstehern oder den Presbytern. Die ignatianischen Briefe dagegen bewegen sich, ihrem Charakter als Gelegenheitsschriften entsprechend, immer wieder um die Ermahnung, dem Einen ἐπίσκοπος sich fest anzuschließen, um durch ihn, den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, mit der rechtgläubigen Kirche verbunden und vor der immer mehr um sich greifenden Häresie bewahrt zu bleiben.

In eine eigenthümliche Lage gerathen die protestantischen Vertheidiger der Echtheit der ignatianischen Briefe, welche im Clemensbrief den eigentlichen Episkopat noch ganz vermissen wollen und dessen apostolische Einsetzung leugnen. Wir berücksichtigen hier nur den jüngsten derartigen Versuch, mit dem Episkopat bei Ignatius vom protestantischen Standpunkt aus sich abzufinden. Es ist der von Theodor Zahn. Er äußert (Ignatius von Antiochien S. 297 ff.) die Ansicht, daß Ignatius den Episkopat nur als eine faktisch in den Kirchen seiner Umgebung bestehende Institution betrachte, ohne den apostolisch göttlichen Ursprung desselben vorauszusetzen. Etwas Wahres hat diese Ansicht, nämlich daß Ignatius sich keineswegs bemüht zeigt, den apostolisch-göttlichen Ursprung des Episkopats ausdrücklich zu begründen. Nur an einer Stelle (Eph. 3) zeigt sich der Ansatz zu einer solchen Begründung. Seine Briefe können daher allerdings unmöglich, wie die Gegner ihrer Echtheit behaupten, dem Bestreben, den eigentlichen Episkopat in der Kirche erst zu begründen, ihren Ursprung verdanken. Dennoch setzt Ignatius den apostolisch-göttlichen Ursprung des

Episkopats bestimmt voraus und betont denselben, um seine praktischen Ermahnungen zu stützen, wiederholt.

Ignatius setzt den apostolisch-göttlichen Ursprung des Episkopats bestimmt voraus, wenn er den Bischof als den Bischof im Fleische (Eph. 1), als den sichtbaren Stellvertreter Gottes in der Einzelkirche (Magn. 3) bezeichnet; wenn er ferner ermahnt, dem Bischof nicht zu widerstehen, damit man Gott unterworfen sei (Eph. 5), und vom Bischof sagt, daß er von Gott gesandt sei, seine Familie zu leiten (Eph. 6). Ignatius betont den apostolisch-göttlichen Ursprung des Episkopats, wenn er, wie die Presbyter ein Gesetz Jesu Christi (Magn. 2) und die Diakonen ein Gebot Gottes und Jesu Christi (Trall. 3; Smyrn. 8), so den Bischof eine Gabe Gottes (Magn. 2) und eine Vorschrift Gottes (Magn. 13) nennt, und das dreifache Amt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen als der Kirche wesentlich bezeichnet: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται* (Trall. 3). Zahn hat (a. a. O. S. 300) den Sinn der letzteren Stelle dahin erklären wollen, daß ohne die kirchlichen Amtsträger kein formell kirchliches Handeln möglich sei. Freilich handelt es sich dem Zusammenhang nach um kirchliches Handeln und der ganzen Tendenz der Briefe nach um die praktische Bethätigung der Einheit mit den kirchlichen Vorstehern, besonders mit dem Bischof. Aber, um zunächst bei dem formell kirchlichen Handeln stehen zu bleiben, fragen wir: Warum versammeln sich die, welche separate kirchliche Conventikel halten, im Sinne des Ignatius nicht nach Vorschrift (vgl. Magn. 4)? Offenbar deßhalb, weil nach Ignatius der Bischof, die Presbyter und Diakonen gleichmäßig ein Gesetz, Gebot oder Vorschrift Gottes

ſind, d. h. weil das dreifache Amt der Kirche weſentlich iſt, was Trall. 8. betont wird. Sodann aber handelt es ſich im Sinne des Ignatius nicht bloß um ein formell kirchliches Handeln, ſondern, wie namentlich Smyrn. 8 zeigt, um rechtmäßiges und giltiges kirchliches Handeln. Ein ſolches iſt ohne den Biſchof, die Presbyter und Diakonen nicht möglich, weil dieſen, den Biſchof voran, namentlich bezüglich der Euchariſtie (vgl. Eph. 5; Trall. 7; Smyrn. 4) weſentliche Vollmachten zuſtehen. Dadurch aber iſt das dreifache Amt in höherer Weiſe der Kirche weſentlich.

Ignatius ſetzt den apoſtoliſch-göttlichen Urſprung des Epiſkopats beſtimmt voraus, gibt ſich aber keine Mühe, denſelben ausführlich zu beweiſen. Auch das iſt nicht richtig, wenn Hilgenfeld (Zeitſchrift f. wiſſ. Theol. 1874, 105 f.) meint, nach Stellen, wie Magn. 4. 7. 13, ſcheine der Epiſkopat nicht ſo befeſtigt, wie der Verfaſſer der Briefe es wohl wünſchte. Er überſieht, daß auch hier Ignatius die Anerkennung des Epiſkopats keineswegs vermißt, ſondern nur die praktiſche Bethätigung dieſer Anerkennung: *ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν* (Magn. 4).

Nur einmal findet ſich in den ignatianiſchen Briefen der Anſatz zu einem Beweiſe des apoſtoliſch-göttlichen Urſprungs des Epiſkopats, nämlich Eph. 3: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* Zahn hat (a. a. O. S. 299 vgl. S. 564) dieſen Stellen den Sinn abgewinnen wollen, daß die Biſchöfe, ſoweit Ignatius von ihnen wiſſe, ſich in der Willensmeinung Chriſti be-

fänden, insofern sie christlich gesinnt seien. Diese Deutung fällt schon mit dem willkürlichen Zusatz: „soweit Ignatius von ihnen weiß". Ignatius betrachtet, wie wir gesehen, den Episkopat als der Kirche wesentlich und setzt seinen Bestand allgemein voraus, wie der wohl verständliche Ausdruck *κατὰ τὰ πέρατα* (sc. *τοῦ κόσμου* oder *τῆς γῆς* vgl. Rom. 6) zeigt, den Zahn ohne jedes handschriftliche Zeugniß mit *κατὰ τὰ ποίμνια* vertauschen möchte. Es kann aber auch nach der Anwendung, welche Ignatius sofort von seinem Beweise macht, kein Zweifel darüber bestehen, in welchem Sinne nach ihm die allenthalben aufgestellten Bischöfe in oder nach der Meinung Jesu Christi sind. Er ermahnt Eph. 4: *ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ.* Es handelt sich um die Erfüllung des Willens Gottes und des Bischofs (vgl. Eph. 5), welcher von Gott gesandt ist, sein Familie zu leiten (vgl. Eph. 6). Wir müssen also dem Zusammenhang nach den angedeuteten Beweis nothwendig so erklären, daß die allenthalben aufgestellten Bischöfe nach dem Willen Christi sind, weil von ihm gesandt. Die Stelle Eph. 3 erinnert deutlich an den Beweis, welchen Clemens von Rom in seinem Briefe au die Korinther c. 42 ausführlicher für den apostolisch-göttlichen Ursprung des Amtes der Episkopen und Diakonen führt. Ignatius erwähnt nicht, wie Clemens, die Vermittlung durch die von Christus gesandten Apostel. Dennoch schließt er diese Vermittlung keineswegs aus, da er Magn. 7 hervorhebt, daß Christus, mit dem Vater geeint, nichts ohne ihn gethan habe, weder selbst noch durch die Apostel, und Trall. 12 ermahnt, den Bischof zu achten zu Ehren des Vaters, Jesu Christi

und der Apostel. Auch Ignatius kennt bezüglich des dreifachen Amtes in der Kirche eine rechtmäßig von Christus geordnete Fortpflanzung, da er in der Ueberschrift des Briefes an die Philadelphier die rechtmäßigen Amtsträger *ἀποδεδειγμένοι ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennt. Sie sind es, die ihr Amt, wenn auch durch menschliche Vermittlung, doch von Gott haben (vgl. Philad. 1).

Aehnlich wie die Frage nach dem apostolisch-göttlichen Ursprung des Episkopats bei Ignatius löst sich die andere zwischen den protestantischen Vertheidigern und Bekämpfern der Echtheit seiner Briefe vielbesprochene Frage, ob der Episkopat nach denselben Gemeindeamt oder Kirchenamt sei. Dem praktischen Zweck seiner Briefe zufolge ermahnt Ignatius immer wieder zur Einheit mit dem Bischof als dem Haupte der Einzelkirche, den er aus diesem Grunde auch durchweg als Stellvertreter Gottes und Jesu Christi bezeichnet. Aber er sieht eben deßhalb, wie namentlich Philad. 3 und Smyrn. 8 zeigen, die Gläubigen durch die Einheit mit dem Bischof mit Gott und Jesus Christus geeint, weil der Bischof das Bindeglied der Einzelkirche mit der Gesammtkirche ist: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* (Smyrn. 8). Diese „katholische Kirche" ist nach Ignatius sowenig wie Christus selbst etwas bloß Geistiges und Unsichtbares. Sie hat ihr sichtbares Fundament in den *ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες* Eph. 3) und ihre Spitze in der Kirche der Apostel Petrus und Paulus (Rom. 4), „welche den Vorsitz führt an dem Orte des Gebietes der Römer" d. h. in der Welthauptstadt, diese Kirche ist „die Vorsitzende der

Liebe", welche alle Kirchen mit einander verbindet, und nimmt als solche in ihrem Bischof eine oberbischöfliche Stellung über alle Kirchen ein (Rom. 9). Je ursprünglicher und scheinbar unvermittelt uns hier die katholische Anschauung begegnet, um so weniger können wir es mit einem Fälscher zu thun haben. Ignatius geht faktisch und praktisch von derselben Anschauung aus, welche Cyprian (de unit. eccl. cap. 5) in gelehrter Reflexion mit den Worten ausspricht: episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Und dieß daher, weil er mit Cyprian (vgl. l. c. cap. 4) die Ueberzeugung von dem Primat der römischen Kirche theilt.

Nekrologien

der auf dem Territorium der jetzigen Diöceſe Rottenburg, bezw. des Königreichs Württemberg, gelegenen und im J. 1802—3 aufgehobenen Benediktiner- und Prämonſtratenſer-Klöſter nach dem Perſonenſtand v. J. 1802.

Geſammelt

Von Dr. **Pius Gams**, O. S. B.

I. Neresheim, O. S. B.

Gegründet 1095, fiel 1803 an den Fürſten von Thurn und Taxis.

1. Dobler, Michael, von Holzheim (bei Dillingen), Abt ſeit 21. Aug. 1787, geb. 30. Nov. 1730, Prof. 5. Juli 1750, Prieſter 5. Okt. 1755; wohnte erſt in Ziertheim (noch 1812), ſpäter bei Verwandten in Dillingen, wo er † 15. Auguſt 1815.

2. Baitzer, Edmund, von Aletshauſen, geb. 5. Juli 1780, Prof. 4. Juli 1797, Pr. 24. Mai 1803.

3. Blankenhorn, Roman, von Dillingen, geb. 31. Aug. 1768, Prof. 23. Jan. 1787, Pr. 16. Sept. 1792, ſeit 1818 reſignirt. Pfarrer von Rodheim (Bamberg), Hilfsprieſter in Anhofen, † 11. Febr. 1835.

4. Böck, Hartmann, von Teuſenhauſen, geb. 3. Nov. 1762, Prof. 15. Aug. 1781, Pr. 1. Okt. 1786, 1812 und 1823 Penſionär im Kloſter, † 9. Aug. 1828.

5. Calligari, Placidus, von Ludwigsburg, geb. 6. Dez. 1740, Prof. 10. Febr. 1762, Pr. 11. Okt. 1767, Schloßkaplan in Trugenhofen, † 16. Mai 1817.

6. Danner, Ernest, von Wiblingen, geb. 30. Okt. 1756, Prof. 8. Sept. 1776, Pr. 30. Sept. 1781, wohnt 1812 im Kloster, † das. 20. Jan. 1820.

7. Faus, Magnus, von Dietrichshofen, geb. 7. Nov. 1763, Prof. 15. Aug. 1781, Pr. 7. Jan. 1787, ihm verdankt man Verbesserungen in Anfertigung von Blitzableitern, † 24. April 1810.

8. Geiger, Norbert, von Roggenburg, geb. 2. Jan. 1768, Prof. 7. Aug. 1785, Pr. 2. Okt. 1791, 6. Aug. 1811 Pfarrer in Großkuchen, † 8. März 1823.

9. Hiemer, Gregor, von Ottobeuren, geb. 5. Febr. 1758, Prof. 1. Jun. 1778, Pr. 7. April 1782, 6. Febr. 1804 Pfarrer von Elchingen (Württemberg), † 11. Sept. 1827.

10. Higler, Antonius, von Baldern, geb. 26. Jan. 1739, Prof. 13. April 1760, Pr. 5. Okt. 1765, wohnte im Kloster, † 1. Sept. 1818.

11. Holland, Benedikt, von Medlingen, geb. 16. Decemb. 1775, Prof. 17. Nov. 1793, Pr. 26. Mai 1799, Direktor des kgl. Erziehungsinstituts in München, von ihm auch hollandisches Inst. genannt, Oberstudienrath, † in München 18. Juni 1853.

12. Lang, Anselm, von Wettenhausen, geb. 1. Okt. 1778, Prof. 4. Juli 1797, Pr. 25. April 1802, 1802—1817 Frühmesser und Kaplan in Neresheim, seit 1808 Schulinspektor, Jubilar 1852, † 26. Juni 1852.

13. Lasser, Paul, von Flochberg, geb. 31. Dec. 1766, Prof. 7. Aug. 1785, Pr. 29. Sept. 1790, letzter Prior 1. Jan. 1803, 31. Dec. Stadtpfarrer in Neresheim, 30. Jan. 1824 Dekan, 6. Juni 1832 Kaplan in Dischingen, † 10. April 1837.

14. Mayr, Narziß, von Augsburg, geb. 17. Jan. 1729, Prof. 13. Nov. 1750, Pr. 28. Sept. 1755, Senior.

15. Molitor, Thassilo, von Würzburg, geb. 20. Dec. 1754, Prof. 28. Oktob. 1776, Pr. 30. Sept. 1781, 1792—96 Professor in Salzburg, geht 1803 in seine Heimath zurück.

16. Nack, Carl, von Holzheim, geb. 11. Nov. 1751, Prof. 28. Okt. 1770, Pr. 1. Okt. 1775, vor 1813 Pfarrer in Truisheim, 1. Nov. 1821 Pönitentiar, Domcapitular in Augsburg, Verfasser geschätzter, heute noch gebrauchter Andachtsbücher, † 17. Juli 1828.

17. Raringer, Meinrad, von Medlingen, geb. 23. Aug. 1759, Prof. 15. Aug. 1781, Pr. 1. Okt. 1786, Prior, 1812 im Kloster, Schloß-Kaplan in Dischingen, † 11 Mai 1821.

18. Reiter, Johann Ev., von Weissenstein, geb. 1. April 1764, Prof. 6. Jan. 1784, Pr. 29. Sept. 1788, 30. Okt. 1807 Pfarrer in Auernheim, † 28. Okt. 1835.

19. Schmid, Andreas, von Gundelfingen, geb. 21. März 1765, Prof. 6. Jan. 1784, Pr. 5. Okt. 1788, Domorganist in Augsburg, † 11. Nov. 1839.

20. Schmid, Aemilian, von Dillingen, geb. 4. Jan. 1770, Prof. 13. Nov. 1787, Pr. 27. April 1794, Stadtpfarrer von Lauingen, † 10. Okt. 1812.

21. Sonntag, Petrus, von Zusmarshausen, geb. 20. Juni 1765, Prof. 7. Aug. 1785, Pr. 5. Okt. 1788, Professor und Conrektor zu Augsburg bis 1812, 1812 Stadtpfarrer zu Ingolstadt, 1819 Pfarrer in Thannhausen, später in Nassenbeuren, in Wörishofen Jubilar 1838, † 15. Febr. 1845.

22. Spinnenhirn, Wilibald, von Irrsee, geb. 10. Aug. 1778, Prof. 4. Juli 1797, Pr. 3. Mai 1802, Commorant in Kaufbeuren, zuletzt in Langenwang, 1852 Jubilar, † 5. Aug. 1854.

23. Spöttl, Maurus, von Amberg, geb. 4. April 1766, Prof. 7. Aug. 1785, Pr. 3. Okt. 1790, 1804 Pfarrer im Kloster Neresheim, 27. Dez. 1821 Pfarrer in Ballmertshofen, Jubilar 1840, 28. Dec. 1842 Pensionär, † zu Taxis 9. Juli 1849.

24. Stütz, Bonifac., von Weiler, geb. 9. Dez. 1776, Prof. 23. Nov. 1794, Pr. 6. Oct. 1799, 16. Oct. 1812 Pfarrer von Ebnat, † 31. März 1833.

25. Vögele, Ulrich, von Berching, geb. 7. Juli 1735, Prof. 13. April 1760, Pr. 6. Oct. 1765, letzter Subprior, früher Professor zu Amorbach und Freising, zweimal Prior, 1815 Jubilar, † im Kloster 27. Juli 1816.

26. Wiedenbaur, Auguſtin, von Wettenhauſen, geb. 27. Oct. 1766, Prof. 23. Jan. 1787, Pr. 16. Sept. 1792, wohnt im Kloſter, 16. Juli 1818 Curat in Stetten, † als Penſionär daſ. 4. Juli 1836.

Vom Kloſter Neresheim wurden beſetzt die Pfarreien 1. Auernheim, 2. Ballmertshofen, 3. Diſchingen, 4. Ebnat, 5. Elchingen, 6. Großkuchen, 7. Neresheim, Stadt und Kloſter, 8. Ohmenheim, 9. Trugenhofen. (Kurze Geſchichte des ehemaligen Kloſters und Reichsſtiftes Neresheim, ſ. Beſchreibung der Kirche, von P. Anſelm Lang, Schul-Inſpektor, Nördlingen, 1839, p. p. 112, enthaltend u. A. die Reihenfolge der Aebte und den Catalog der letzten Mönche, ohne Angabe der Zeit ihres Todes.)

Ein gedruckter Catalog vom Jahr 1791 befindet ſich im Kloſter Einſiedeln.

II. Obermarchtal, O. S. N.

Gegründet 1171, fiel 1802 an den Fürſten von Thurn und Taxis.

1. Abt (ſeit 3. Mai 1802) Walter, Friedrich, von Ingſtetten (bei Roggenburg), geb. 1. Nov. 1763, Prof. 30. Sept. 1781, Pr. 7. Oct. 1787, 17. April 1803 Pfarrer in Kirchbierlingen, (Jubilar 1837), als welcher er † 28. März 1841; (bei den Folgenden konnte ich die Zeit der Prof. nicht erfahren).

2. Bacher, Thaddäus, von Gundelfingen, † daſelbſt, 28 Jahre alt, Juni 1804.

3. Bachmann, Sixtus, von Kettershauſen, geb. 18. Juli 1754, Pr. 19. Sept. 1778, 1800 Pfarrer in Reutlingendorf, † 18. Okt. 1825 (gab die ſchwäbiſchen Gedichte des P. Seb. Sailer, † 1777, heraus, mit einem biographiſchen Vorworte nebſt Anekdoten aus deſſen Leben).

4. Baur, Gilbert, von Mößkirch, geb. 26. Oktob. 1724, Pfarrer in Sauggart, † zu Kirchbierlingen, 83 Jahre alt,

11. Jan. 1808, (ſ. Schriften im Lexicon d. ſchwäb. Schriftſteller von Gradmann, Ravensb. 1802).

5. Bayr, Petrus, von Neresheim, geb. 18. Nov. 1752, Pr. 8. Juni 1777, 1803 Kaplan in Kirchbierlingen, wohnt 1812 in Neresheim, wo er † 14. Okt. 1814.

6. Beckler, Joſef Benedikt, von Ottobeuren, geb. 15. Jan. 1773, Pr. 25. Sept. 1796, 1803 Helfer in Marchthal, 1814 Pfarrer in Friedberg, 1821 Kammerer, 1823 Pfarrer in Dieterskirch, Jubilar 1846, † 25. Mai 1850.

7. Biſle, Edmund, von Ingſtetten, † in Buchau 31 J. alt, 7. Dec. 1809.

8. Buck, Moriz, von Hitzkofen, geb. 1745, war 1803 Helfer in Munderkingen, ſpäter in Obermarchthal, † als Schloßkaplan in Rechtenſtein, 8. Juli 1808.

9. Demler, Wilhelm, von Mindelheim, † zu Buchau 31 Jahre alt, 15. März 1808.

10. Grange, Anton, von Hechingen, geb. 11. Okt. 1768, Pr. 31. Mai 1795, 15. Jan. 1812 Pfarrer in Oggelsbeuren, 28. Aug. 1819 Pfarrer in Hauſen, † 5. März 1843.

11. Gruber, Siard, von Medling, erhielt im J. 1803 wegen Kränklichkeit 600 fl. Penſion, † in Kirchbierlingen, 27 Jahre alt, 13. Mai 1804.

12. Hehl, Hugo, von Witſchwende, geb. 6. Jan. 1752, c. 1788—89 Pfarrer in Hauſen, dann in Unterwachingen, † 52 J. alt, 3. Sept. 1804.

13. Herrmann, Georg, von Villingen, geb. 5. Mai 1742, Pr. 20. Dec. 1765, erhielt 600 fl. Penſion, † als Senior und Jubilar in Kirchbierlingen 30. Mai 1823.

14. Jäger, Franz Sales, von Türkheim, geb. 15. Okt. 1758, Pr. 19. Sept. 1784, Pfarrer in Hauſen 23. Nov. 1795, wo er † 30. Mai 1819.

15. Ibl, Carl Joachim, von Ob. Marchthal, geb. 24. März 1764, Pr. 20. Sept. 1787, c. 1790—99 Pfarrer in Ob.-Marchthal, 18. Sept. 1801 Pfarr. in Dieterskirch, † 24 Sept. 1822.

16. Lang, Ludwig Alois, von Babenhauſen,

geb. 23. Dec. 1765, Pr. 19. Sept. 1789, vor 1813 Pfarrer in Heimertingen, ſpäter in Boos, wo er † 14. Mai 1845.

17. Liebherr, Bernard, von Scheer, geb. 28. Sept. 1778, Pr. 13. März 1802, 6. April 1810 Kaplan in Buchau, 10. April 1819 Pfarrer in Sauggart, 1837 Kaplan in Scheer, † 23. Juni 1838.

18. Locher, Ludolf, von Stetten, geb. 1755, vordem Prior, erhielt 600 fl. Penſion, † in Kirchbierlingen 22. Jan. 1822.

19. Mayer, Gottfried, von Neuburg, erhielt 600 fl. Penſion wegen Kränklichkeit, † in Neuburg, 50 Jahre alt April 1806.

20. Mayer, Joſef, von Gundelfingen, geb. 3. Nov. 1769, Pr. 2. Mai 1793, Pfarrer in Gößlingen bei Rottweil 1. Feb. 1810, wo er † 9. Juli 1819.

21. Pell, Auguſtin, von Donauwörth, geb. 23. Okt. 1736, 1793—94 Pfarrer in Seekirch, letzter Subprior, Jubilar, † in Buchau 7. Nov. 1813.

22. Pötſchner, Tiberius, von Kemnath, letzter Statthalter und letzter Pfarrer auf dem Ammerhof bei Tübingen (ſeit 1806 beſt. die kathol. Pfarrei in Tübingen), † daſelbſt 46 J. alt, Febr. 1807.

23. Rampf, Adrian, von Wieſenſteig, geb. 11. Feb. 1773, Pr. 24. Sept. 1797, 16. Sept. 1810 Kaplan in Mengen, 25. Aug. 1816 Pfarrer in Stetten (Wiblingen), 1. Juli 1825 Pfarrer in Kappel, † 23. Mai 1830.

24. Rörenbach, Thomas, von Marchthal, geb. 1745, Pfarrer in Sauggart, † daſ. 22. Dec. 1818.

25. Sager, Otto, von Biberach, geb. 30. Sept. 1750, war 1790 Pfarrer in Reutlingendorf, 1797 Stadtpf. in Munderkingen, wo er † 16. Febr. 1815.

26. Schmid, Leopold, von Scheer, geb. 28. Dec. 1763, Pr. 13. Juni 1790, Subprior, Pfarrer von Marchthal 3. April 1799, Jubilar 1840, † 82 J. alt, 24. Dec. 1845.

27. Steinhart, Eberhard, von Riedlingen, Prior, geb. 19. Juli 1752, † als Pfarrer in Unterwachingen 29. Juli 1810.

28. Stempfle, Alois, von Ottobeuren, geb. 11. April 1760, Pr. 20. Sept. 1784, Kaplan in Hürbel 1803?, 19. April 1810 Pfarrer in Ennetach, 24. Mai 1815 Pfarrer in Kanzach, † 12. Febr. 1826.

29. Vonier, Josef Hermann, von Steinach, geb. 21. Aug. 1763, Pr. 22. Sept. 1787, 10. Okt. 1800 (?) Pfarrer in Seekirch, † 26. Juli 1824.

30. Zott, Carl, von Bayersried, geb. 1778, Pr. 1802, 19. Febr. 1810 Caplan in Zell (Reichenau), 2. Aug. 1810 erster Pfarrer in Untersingen, † 33 Jahre alt, 21. Dec. 1811.

Ich bin nicht sicher, ob die zwei Folgenden Conventualen von Marchthal waren:

31. Hörmann, Conrad Johann, von Wettenhausen, 1810 Pfarrer in Unterwachingen, † 27. Juli 1850.

32. Kling, Norbert, geb. 17. Jan. 1779, Pr. 13. März 1802, 6. April 1812 Pfarrer in Bremelau, 31. Mai 1839 in Braunenweiler, † 20. Jan. 1863.

Marchthal besetzte mit seinen Conventualen die Pfarreien und Kaplaneien 1. Marchthal; 2. Munderkingen, 3. Kirchbierlingen, 4. Reutlingendorf, 5. Dieterskirch, 6. Sauggart, 7. Seekirch, 8. Hausen.

Sailer, Seb., Jubilirendes Marchthal, oder Beschreibung von dessen Stiftung, und Lebensgesch. d. hochs. Vorsteher binnen 600 Jahren, Augsburg 1771. — Kurze Geschichte von dem Prämonstr. Stifte Obermarchthal von 1171 bis 1802 (von Abt Friedrich Walter), Ehingen 1835. Walter giebt keinen Catalog, sondern nur (S. 219—20) die Namen der 1802 lebenden Patres. Ich habe keine Spur eines gedruckten Katalog's der Klöster Marchthal, Schussenried und Wengen-Ulm entdecken können.

Nomina Defunctorum, Verzeichniß der bis 1842 verstorbenen Mitglieder, ohne Zweifel von P. Leopold

Schmid, (wieder-) gefunden von Professor Schneider. Diesem, ferner dem H. Kaplan Längst in Marchthal, den HH. Pfarr. Kriegstötter in Munderkingen, Schmid in Kirchbierlingen u. a. verdanke ich verschiedene Notizen.

III. Ochsenhausen, O. S. B.

Gegründet 1100 von St. Blasien, aufgehoben 1803.

1. Romuald Weltin, von Oberzell auf der Insel Reichenau, letzter Abt, (seit 22 Okt. 1767), geb. 29. Jan. 1723, Prof. 14. Mai 1743, Pr. 22. Okt. 1747, † auf dem Schloß Obersulmentingen 19. Jan. 1805.

2. Arnold, Carl, von Gmünd, geb. 1. April 1729, Prof. 8. Dec. 1748, Pr. 30. Sept. 1754, Senior des Stiftes, † im Kloster 11. Dec. 1804; wurde, wie die folgenden, die in Ochsenhausen starben, auf dem Gottesacker daselbst begraben.

3. Baumeister, Roman, von Flürtshausen bei Neresheim, geb. 16. Dec. 1742, Prof. 30. Nov. 1763, Pr. 9. Okt. 1768, letzter Prior, starb als Jubilar zu Steinhausen 30. Juni 1820.

4. Bayrhoff, Laurentius, von Biberach, geb. 1. Mai 1751, Prof. 12. Mai 1771, Pr. 29. Sept. 1776, ehedem Professor der Rhetorik und Poesie, † im Kloster 7. Febr. 1824.

5. Beck, Benedikt, von Ottobeuren, geb. 27. Dec. 1744, Prof. 30. Nov. 1763, Pr. 16. Okt. 1768, Archivar, † als Jubelpriester im Kloster 21. Dec. 1819.

6. Blank, Magnus Sebast., von Aitrang, geb. 19. Jan. 1765, Prof. 26. Nov. 1786, Pr. 2. Mai 1791, 1803 als Pensionär zu Bühl bei Laupheim, 18. Juni 1825 Kaplan zu St. Nikolaus in Riedlingen, zugleich Beichtvater der Klosterfrauen in Heiligkreuzthal, † 28. Nov. 1829.

7. Bogenschüz, Adalbert, von Weingarten, geb. 26. Jan. 1750, Prof. 26. Nov. 1769, Pr. 26. Juni 1774, war schon 1793 Pfarrer in Bellamont, und blieb es nach der Aufhebung des Klosters, † 27. Mai 1813.

8. Brunner, Heinrich, von Ottobeuren, geb. 15. Dec. 1768, Prof. 8. Dec. 1788, Pr. 6. Okt. 1793, 1. Febr.

1808 Pfarrer in Rottum, 29. Okt. 1809 Pfarrer in Schönebürg, Penſionär 26. Dec. 1843, † in Heggbach 30. April 1847.

9. Dürr, Franz, von Boos, geb. 19. Aug. 1760, Prof. 7. April 1782, Pr. 6. Aug. 1786, 1810 Pfarrer in Baindt, † 7. Dec. 1814.

10. Engelhardt, Johann B., von Oettingen, geb. 2. Jan. 1755, Prof. 15. Okt. 1775, Pr. 22. April 1781, (1781 Kaplan im Kloſter, 1791 Pfarrvikar in Thannheim), 5. April 1810 Pfarrer in Hohenſtadt (b. Wieſenſtaig), 23. März 1826 Penſionär, † 15. Dec. 1829.

11. Fiſcher, Maurus, von Hundersingen, geb. 3. März 1745, Prof. 29. Juni 1763, Pr. 2. Okt. 1768, letzter Pfleger in Sulmentingen, † im Kloſter 3. Dec. 1816.

12. Geiſenhof, (Max) Georg, von Vils (Tyrol), geb. 14. Okt. 1780, Prof. 22. Juli 1799, Pr. 2. Okt. 1803, 1803 Profeſſor der Philoſophie, 1804 Muſiklehrer, 1805—1807 auf der Univerſität zu Würzburg, 19. Juli 1809 Pfarrer in Wiblingen, Schulinſpektor, 1818 Dekanats-Verweſer, 5. Aug. 1819 Pfarrer in Unterkirchberg, 1853 Jubilar, † als der letzte der Benediktiner in Württemberg, 81 J. alt, 18. Sept. 1861.

13. German, Placidus, von Bregenz, geb. 2. Febr. 1749, Prof. 26. Nov. 1769, Pr. 19. Juni 1774, über 20 Jahre lang Bibliothekar, Profeſſor der Philoſophie und der orientaliſchen Sprachen; ſchrieb u. a. »Epitome systematica studii philosophici« 1783, † im Kloſter 24. Dec. 1803 und wurde, der erſte, auf dem Gottesacker in Ochſenh. begraben.

14. Härle, Anſelm, von Winterrieden, geb. 23. Dec. 1768, Prof. 8. Dec. 1788, Pr. 29. Sept. 1793, 1803—7 Bibliothekar und Chorregent im Kloſter, dann Penſionär, 19. Juni 1809 Kaplan in Ochſenhauſen, 10. Juni 1814 Pfarrer in Rottum, 19. Dec. 1820 Pfarrer in Mittelbuch, Schulinſpektor, † 5. März 1843.

15. Haller, Gerard, von Gundelfingen, geb. 25. Okt. 1772, Prof. 26. Aug. 1792, Pr. 15. Okt. 1797, Aſtronom des Kloſters, 1803—8 Penſionär, und mit Aſtronomie beſchäftigt, 12. Nov. 1808 Pfarrcaplan in Hornfiſchbach, 14. Nov. 1812 Subregens und Oeconom des Prieſterſeminars in Ellwangen, ſeit 9. Dec. 1817 in Rottenburg, zugleich und bis 28. Nov. 1818

Pfarrer von Dürrenwaldstetten, 8. Juli 1826 Sct. Lorenz-Kaplan in Rottenburg, 19. Mai 1828 Domkaplan und Vorstand des bisch. Correktionshauses, † 8. Okt. 1842.

16. Haunstetter, Ambrosius (Ludwig), von Mößkirch, geb. 23. Aug. 1775, Prof. 26. Aug. 1792, Pr. 7. Oct. 1798, 8. Aug. 1809 erster Kaplan in Ochsenhausen, 19. Mai 1826 erster Pfarrer in Hürbel, erklärte im Constanzer Archiv 1816, p. 145—53 die Stelle: ad Corinth. XIV, 20, † 18. Jan. 1827.

17. Hefele, Meinrad, von Roth, geb. 15. April 1761, Prof. 7. April 1782, Pr. 15. Aug. 1786, 10. Dec. 1807 Pfarrer in Ochsenhausen, † 17. Febr. 1827.

18. Held, Cajetan, von Erolzheim, geb. 25. März 1743, Prof. 29. Juni 1763, Pr. 9. Okt. 1768, vor der Aufhebung Pfleger zu Thannheim, dann Frühmesser dort, † 24. Juni 1804.

19. Hindlang, Norbert, von Wörishofen, geb. 8. März 1734, Prof. 3. Dec. 1752, Pr. 9. Okt. 1757, Pensionär in Ochsenhausen, wo er in einem Privathause † 10. Juni 1808.

20. Hochstein, Cölestin, von Amendingen, geb. 4. Okt. 1768, Prof. 1788, Pr. 1793, 1803 erster Pfarrer in Ochsenhausen, † 26. April 1807.

21. Hörberger, Lanfranc., von Ottobeuren, geb. 12. März 1752, Prof. 12. Mai 1771, Pr. 6. Okt. 1776, gab 1793 »Positiones ex universo jure ecclesiastico« heraus, als Miethbewohner im Kloster † 12. Sept. 1815.

22. Hörmann, Hermann, von Dillingen, geb. 31. Dec. 1755, Prof. 15. Okt. 1775, Pr. 23. April 1781, wiederholt Professor des Kirchenrechts, 1803 zum Prior gewählt, † im Kloster 14. April 1817.

23. Kiene, Philipp Neri, von Bingen, geb. 7. Jan. 1777, Prof. 8. Dec. 1794, Pr. 1800, Professor der Mathematik, Musiklehrer in Pfeffers, kam krank zurück nach Ringschnait, wo er † 24. Juli 1814.

24. Kieninger, Edmund, von Neresheim, geb. 27. Jan. 1759, Prof. 15. Okt. 1775 (?), Pr. 23. April 1783, Orientalist, † zu Ehingen an der Donau 31. Jan. 1809.

25. Kugler, Joseph, von Frechenried, geb. 2. Sept.

1749, Prof. 26. Nov. 1769, Pr. 19. Juni 1774, 1803 (und schon 1787 Pfarrvikar) Pfarrer in Ummendorf, † 30. Dec. 1812.

26. Mayr, Mauritius, von Hürbel, geb. 24. Juli 1780, Prof. 22. Juli 1799, Pr. 4. Juni 1803, 1807 Pfarrer in Schweinhausen, 8. Sept. 1813 in Ummendorf, † 17. Febr. 1823, Verfass. des schönen Drama der „ägyptische Joseph".

27. Müller, Othmar, von Loppenhausen, geb. 14. Mai 1778, Prof. 22. Juli 1799, Pr. 1803, 1803 Kaplan zu Reinstetten, † in Ochsenhausen 22. Okt. 1808.

28. Müller, Willibald, von Thannhausen, geb. 10. Nov. 1767, Prof. 8. Dec. 1788, Pr. Okt. 1793, Professor der Grammatik und französischen Sprache im Kloster, 1803 Frühmesser zu Ummendorf, † 1. März 1809.

29. Müller, Odo, von Gmünd, geb. 26. Nov. 1773, Prof. 26. Aug. 1792, Pr. 8. Okt. 1797, königl. Hofmaler, Zeichnungslehrer an der Realschule zu Stuttgart, † zu Saulgau 20. Mai 1841.

30. Nadler, Martin, von Ingstetten, geb. 7. Sept. 1777, Prof. 22. Juli 1799, Pr. 29. Juni 1803, 2. Febr. 1810 Kaplan in Berg (bei Ravensburg), 21. Dec. 1820 Pfarrer in Rottum, 16. Sept. 1829 in Bellamont, 6. Mai 1835 Pf. in Fleischwangen, † 13. Febr. 1839.

31. Perger, Basilius, von Prosseg, geb. 12. Juni 1734, Prof. 30. Nov. 1755, Pr. 5. Okt. 1760, Orientalist (auch Schriftsteller), Astronom, Mechanikus, † im Kloster 7. Juni 1807.

32. Pfeiffer, Johann Nep., von Deggingen, geb. 28. Okt. 1749, Prof. 12. Mai 1771, Pr. 29. Sept. 1776, 1803 Hilfspriester in Thannheim, † 4. Sept. 1810.

33. Raunegger, Sebastian, von Dorfmerkingen, geb. 27. Aug. 1768, Prof. 26. Nov. 1786, Pr. 7. Okt. 1792, 1793—97 Professor der Philosophie im Kloster, vom 3. März 1797 an Pfarrer in Steinhausen, Kammerer vom 7. Nov. 1812 bis 1829, † 15. Okt. 1839; schrieb auf Anregung des Dekans Rugel in Guttenzell in das Constanzer Archiv von 1812 eine Geschichte seiner Pfarrei, J. 1812, I. S. 272—83.

34. Rem(mm)ele, von Leibi, geb. 17. Oktob. 1773, Prof. 26. Aug. 1792, Pr. 8. Okt. 1797, bekannt durch seine

deutschen Gedichte, die er in verschiedene periodische Blätter lieferte, † zu Stuttgart 23. Jan. 1811.

35. Rosengart(h), Aemilian, von Kirchheim, geb. 29. März 1757, Prof. 15. Oktob. 1775, Pr. 22. April 1781, Juli 1804 Pfarrer in Thannheim, † 29. Mai 1810.

36. Rudolf, Bonifacius, von Gmünd, geb. 19. Aug. 1751, Prof. Mai 1771, Pr. 6. Okt. 1776, Pfarrer in Mittelbuch 3. März 1803, † 20. April 1820.

37. Schleifer, Augustin, von Illereichen, geb. 25. Sept. 1774, Prof. 8. Dec. 1794, Pr. 7. Okt. 1798, Pfarrer zu Ringschnait 1803, † 29. Juli 1814.

38. Schretzenmayr, Conrad, von Gundelfingen, geb. 4. Mai 1766, Prof. 26. Nov. 1786, Pr. 10. April 1791, 1806 Frühmesser in Ifenheim (Bayern), 22. März 1814 Pfarrer in Schweinhausen, † 2. April 1839.

39. Steinherr, Johann Ev., von Dischingen, geb. 27. April 1751, Prof. 12. Mai 1771, Pr. 20. Okt. 1776, 1803 Pfarrer in Unter-Sulme(n)tingen, † 10. Dec. 1815.

40. Strobl, Stephan, von Mietingen, geb. 4. Sept. 1758, Prof. 7. April 1782, Pr. 10. Aug. 1786, einige Zeit Hofmusiker in Stuttgart, dann Pensionär in Biberach, † 7. Juli 1812.

41. Stropp, Leonard, von Waldsee, geb. 14. Febr. 1755, Prof. 14. Febr. 1776, Pr. 23. April 1781, letzter Subprior, Commorant in Waldsee, Jubilar 1831, † 26. Juni 1833.

42. Vögele, Alfons, von Wangen, geb. 30. Okt. 1762, Prof. 7. April 1782, Pr. 30. Juli 1786, trat 1800 aus dem Kloster, c. 1801 Kaplan in Neu-Thann, 1802 Helfer in Kißlegg, 1804 Stiftskaplan in Wolfegg, 1. Nov. 1810 Pfarrer in Immenried, † 4. Juni 1816.

43. Vogt, Hieronymus, von Gmünd, geb. 29. Okt. 1743, Prof. 30. Nov. 1763, Pr. 2. Okt. 1768, schrieb: Instructio practica de Missis votivis rite celebrandis, Constant. 1792, Erbauungsschriften u. a., † zu Gmünd 14. Aug. 1811. (Gradmann, Schwäb. Schriftsteller p. 716.)

44. Zoll, Gregor, von Dürmentingen, geb. 8. Juli 1762, Prof. 7. April 1782, Pr. 6. Aug. 1786, 1. Mai 1809 Beicht-

vater in Gutenzell, 10. Febr. 1815 Pfarrer in Ringschnait, 1836 Jubilar, † 1. Juli 1838, schrieb an einer Chronik seines Klosters, die er aber wegen der Geschichte Ochs. von P. Geisenhof zurückzog.

Die von dem Kloster pastorirten Pfarreien waren: 1. Ochsenhausen mit 2 Kaplänen, 2. Bellamont, 3. Mittelbuch, 4. Reinstetten mit Hürbel, 5. Ringschnait, 6. Rottum, 7. Steinhausen, 8. Schweinhausen, 9. Thannheim, 10. Ummendorf mit Hornfischbach, 11. Ober- und Unter-Sulmetingen.

Kirchdorf wurde vom Kloster aus vergeben, aber nicht besetzt.

Geschichte des vormaligen Reichsstiftes Ochsenhausen (von P. Georg Max Geisenhof). Ottobeuren 1829. P. Geisenhof gibt im Anhange seiner „Geschichte" von Ochsenhausen ein — nicht ganz genaues — Verzeichniß der letzten Conventualen, doch dankenswerth insofern, weil er das Todes-Datum der bis zum J. 1828 Gestorbenen genau angiebt. Aus seinem literarischen Nachlaß ersieht man, daß er sich bei Abfassung seiner Chronik besonders des Pfarrers M. Nadler in Rottum bediente, der sich für ihn an das Kameralamt in Ochsenhausen wandte.

Gedruckte Cataloge aus den Jahren 1749, 1754, 1760, 1767, 1771, 1777 befinden sich in dem großh. Archive zu Karlsruhe. Der Catalog vom J. 1799, im Besize des Klosters Ottobeuren dürfte der letzte gedruckte Catalog sein.

IV. Roth, O. S. N.

Gegründet 1126, aufgehoben 1802.

1. Nicolaus (Leonard Wolfgang) Betscher, von

Berkheim, geb. 31. Okt. 1745, Prof. 11. Nov. 1765, Pr. 23. Sept. 1769, Abt 3. Nov. 1789, General-Vikar der schwäbischen Ordens-Provinz der Norbertiner 10. März 1795, 1803 pensionirt, † zu Roth 12. Nov. 1811, und begraben als der erste s. Ordensbrüder auf dem Gottesacker von St. Johann. Er gab als Pensionär ein Andachtsbuch und mehrere musikalische Compositionen heraus. Der von ihm gestiftete Jahrtag in Berkheim wird heute noch feierlich begangen.

2. Rohrer, Ignatius, von Haigerloch, letzter Prior, geb. 11. Dec. 1755, Prof. 6. Juli 1777, Pr. 22. Sept. 1781, 1805 Pfarrer in Steinbach, † das. 18. Sept. 1829.

3. Wiest, Stephan, Subprior, geb. 2. Juni 1744, Prof. 11. Nov. 1765, Pr. 20. Mai 1769, † zu Roth 14. April 1813.

4. Amann, Otto, von Wemding, geb. 14. Jan. 1778, Prof. c. 1798, Pr. 9. Sept. 1804, 21. Mai 1810 Pfarrer in Dorndorf, 14. Okt. 1824 Pfarrer in Steinberg, 14. Dec. 1830 Kammerer, † 14. Juli 1836.

5. Baur, Petrus, von Reinstetten, geb. 20. Jan. 1742, Prof. 6. Juni 1762, Pr. 20. Sept. 1766, im Jahre 1803 »Conventualis«, † in Roth 17. März 1821.

6. Brack, Andreas, von Lautrach, geb. 30. Nov. 1744, Prof. 11. Nov. 1765, Pr. 20. Mai 1769, im Jahr 1803 Pfarrer in Molpertshaus, † als solcher 7. April 1813.

7. Brauchle, Franz Sales, von Roth, geb. 17. Aug. 1778, Prof. 1798, Pr. c. 1802, Helfer in Steinbach, † 15. Dez. 1814.

8. Bürk, Florian, von Roth, geb. 13. Nov. 1746, Prof. 11. Nov. 1765, Pr. 23. Dec. 1769, seit Dec. 1797 Pfarrer in Haisterkirch, † 6. Aug. 1815.

9. Clas (Claß), Jacob. Lacopius, von Wemding, geb. 16. Mai 1728, Prof. 21. Aug. 1752, Pr. 20. Sept. 1755, † in Roth 1805.

10. Geiger, Thaddäus, von Roggenburg, geb. 22. Dec. 1780, Prof. c. 1800, Pr. 22. Sept. 1805, Kaplan in Scheidegg, † 23. März 1848.

11. Haupt, David, von Holzgünz, geb. 9. Juni

1770, Prof. 11. Aug. 1795, Pr. 11. März 1797, 1803 Helfer in Steinbach, 1. Sept. 1806 Kaplan in Berkheim, 23. Febr. 1815 Pfarrer in Molpertshaus, † 11. April 1848.

12. Höge, Wilhelm (Franz X.), von Wangen, geb. 29. Aug. 1772, Prof. 28. Aug. 1792, Pr. 19. Sept. 1795, 1803—7 Superior in Roth, 25. Jan. 1807 (Excurrent-) Pfarrer in Haslach, 27. Okt. 1818 Pfarrer in Berkheim, † 26. Dec. 1840.

13. Hogel, Sigismund, von Biberach, geb. 15. April 1741, Prof. 6. Juni 1762, Pr. 23. März 1765, Helfer in Steinbach, † 12. Aug. 1829.

14. Kayser, Augustin, von Gmünd, geb. 21. Juli 1748, Prof. 21. Okt. 1771, Pr. 15. April 1775, »Culinarius« im J 1803, † in Gmünd 22. Dec. 1813.

15. Keller, Franz, von Gmünd, geb. 7. Sept. 1739, Prof. 10. Juni 1759, Pr. 24. Sept. 1763, war schon im J. 1794 ohne »Cura«, war 1803 Cellarius (minor), † in Roth 18. Nov. 1819.

16. Kötterle, Aurelius Renatus, von Burgau, geb. 9. Jan. 1753, Prof. 6. Juli 1777, Pr. 22. Sept. 1781, 1803 Pfarrer in Berkheim, † 19. Mai 1817.

17. Lutz, Vincent., von Olzreute bei Schußenried, geb. 22. Nov. 1772, Prof. 5. Sept. 1790, Pr. 12. Mai 1796, 26. Okt. 1801 Pfarrer in Roth, † 26. Febr. 1828.

18. Merk, Norbert, von Landsberg, geb. 7. April 1753, Prof. 6. Juli 1777, Pr. 22. Sept. 1781, 1803 »Cellarius major«, Instructor in Kronburg bei Steinbach, † 24. Febr. 1821.

19. v. Mohr, Almachius, von Wangen, geb. 31. Jan. 1771, Prof. 5. Sept. 1790, Pr. 16. März 1794, 4. Juni 1808 und wieder 23. Aug. 1813 Kaplan in Oberndorf, 22. Juli 1810 Pfarrrer in Eglofs, 9. März 1819 Pfarrer in Dettingen, † 9. Dec. 1822.

20. Nick, Michael, von Neresheim, geb. 13. Nov. 1774, Prof. 11. Nov. 1795, Pr. 2. Juni 1798, 17. Jan. 1805 Helfer in Haisterkirch, † 13. Juli 1807.

21. Niedermayer, Nicolaus, von Marchthal,

geb. 20. Dec. 1776, Prof. 11. Aug. 1795, Pr. 8. März 1800, † in Roth (?) 1803.

22. Plörſch, Hugo, von Elchingen, geb. 2. Dec. 1770, Prof. 28. Aug. 1792, Pr. 21. Sept. 1794, 1803 Helfer in Roth, 2. Dec. 1813 Pfarrer in Mühlhauſen, † 8. Sept. 1819.

23. Reiſer, Anſelm, von Reichau, geb. 15. Dec. 1766, Prof. 17. Aug. 1789, Pr. 25. Sept. 1791, 29. Oct. 1800 Pfarrer in Kirchberg, † 11. März 1820.

24. Salzgeber, Marian, von Illertiſſen, geb. 21. Aug. 1742, Prof. 6. Juni 1762, Pr. 20. Sept. 1766, 1803 Helfer in Steinbach, † 30. April 1820.

25. Schlaucher, Joſeph, von Biberach, geb. 8. März 1773, Prof. 28. Aug. 1792, Pr. 22. Mai 1796, 8. Dec. 1801 (Excurrent-) Pfarrer in Haslach, † 19. Jan. 1807.

26. Schmid, Dominic., von Haiſterkirch, geb. 3. Nov. 1739, Prof. 10. Juni 1759, Pr. 18. Dec. 1762, 1803 Pfarrer in Mühlhauſen, 1812 Jubilar, † vor 13. Juli 1813.

27. Spilz, Bernard, von Kimrazhofen, geb. 14. Dec. 1739, Prof. 11. Nov. 1765, Pr. 20. Mai 1769, Helfer in Steinbach, † 1807.

28. Stadelhofer, Benedikt, von Immenſtadt, geb. 28. April 1742, Prof. 6. Juni 1762, Pr. 20. Sept. 1766, Pfarrer in Kirchberg, Prior, 1803 Bibliothekar, trat in das Stift Admont ein, wo er † 11. Juli 1811.

29. Stelzer, Willebold, von Trilfingen, geb. 11. April 1781, Pr. 17. Sept. 1805, 16. Aug. 1808 Kaplan in Haidgau, 22. Aug. 1816 Pfarrer in Haiſterkirch, 19. Sept. 1838 Kaplan in Denkingen, † 7. Juni 1850.

30. Stempfle, Joſ. Hermann, von Stoffenried, geb. 12. Aug. 1733, Prof. 17. Aug. 1756, Pr. 22. Sept. 1759, 1803 »Vestiarius«.

31. Werz, Martin, von Treerz, geb. 8. Nov. 1736, Prof. 10. Juni 1759, Pr. 10. April 1762, 1790—97 Pfarrer in Haiſterkirch, 1803 in Steinbach, † c. 1805?

32. Winkel, Bonav., v. Bezau, geb. 29. Sept.

1740, Prof. 6. Juni 1762, Pr. 23. März 1765, war 1803 »Conventualis«, ſpäter Helfer in Steinbach, † 4. Febr. 1821.

33. Helg, Marcellus, im J. 1803 — 49 Jahre alt, »Conventualis«, kommt in dem Catalog von 1800 nicht vor, und wird ſpäter nicht mehr genannt.

Vorſtehende Notizen verdanke ich beſonders der Güte des Herrn Pfarrers Schenz und Kammerraths Dengler in Roth, des Hr. Profeſſors Dr. M. Mack in Ziegelbach, der Herrn Pfarrer Brauchle in Berkheim, Häule in Haslach, Wachter in Haiſterkirch, u. m. a.

Stadelhofer, Historia Imperialis et exemti Collegii Rothensis in Suevia. 2 tomi in 4°. Augustae Vind. 1787, bis zum J. 1630 reichend. Der dritte Band befindet ſich als Manuſcript in dem Kgl. Archiv in Stuttgart. Der Verfaſſer war ein gefeierter lateiniſcher Dichter. — Eine Geſchichte der Pfarrei Roth haben auf Anregung des Dekans Rugel die P. Wilhelm Höge und Vincenz Lutz (als Beſtandtheil der Geſchichte des Roththales, von Rugel) geſchrieben — im Conſtanzer Archiv, J. 1812, I.

Mit Conventualen von Roth wurden beſetzt die Pfarreien 1. Roth, 2. Berkheim, 3. Haiſterkirch mit Haidgau, 4. Haslach, 5. Kirchberg, 6. Molpertshaus, 7. Mühlhauſen, 8. Steinbach.

Der letzte gedruckte Catalog vom J. 1800 iſt noch erhalten in der Sacriſtei der Pfarrkirche von Roth, aus welchem wir die Zeit der Geburt, Profeß, und Prieſterweihe der Mehrzahl der Conventualen entnommen haben.

Der 17. Kanon der Synode von Ancyra.

Von Prof. Dr. Funk.

Der 17. Kanon der Synode von Ancyra v. J. 314 wurde Gegenstand einer sehr reichlichen Controverse. Er lautet: *τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας ἤτοι λεπρώσαντας, τούτους προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι*, und nicht bloß das Vergehen, sondern auch das Erkenntniß schien fraglich zu sein. Ueber letzteres, das uns zunächst beschäftigt, indem zu hoffen steht, mit seiner Bestimmung werde auch einiges Licht auf jenes fallen, waren schon die Ansichten der drei berühmten griechischen Kanonisten des zwölften Jahrhunderts getheilt und Alexius Aristenus erklärte mit Berufung auf den großen Dionysius oder vielmehr, wie es scheint, seinen Commentator Maximus [1]), die *χειμαζόμενοι* seien identisch mit den Energumenen. Balsamon verwarf die Deutung, da die Besessenen entweder beständig wahnsinnig seien, in welchem Fall sie niemals beteten (*εὔχονται*), oder nur zeitweise, in welchem Fall sie vollen Theil am Gottesdienst hätten, ein Recht, das aber Leuten, die mit Thieren Unzucht trieben (*ἀλογευσάμενοι*), unmöglich ein-

1) Schol. ad in libr. de eccles. hierarch. c. 6. Opp. Dionys. ed. Venet. 1755. II 82.

geräumt worden sei, und glaubt im Hinblick auf den vorausgehenden Kanon, in dem dieselben Sünder auf eine bestimmte Anzahl von Jahren zu den zwei oberen Bußstationen verurtheilt werden, unter den χειμαζόμενοι die niedere Büßer-Klasse der Hörenden verstehen zu sollen. Zonaras hält die Beziehung der χειμαζόμενοι auf die Energumenen aus demselben Grunde und weil sie unsern Kanon mit dem 16. Kanon in Widerspruch bringen würde, für unmöglich, gesteht aber, das Wort nicht positiv erklären zu können.

Später wurde noch eine dritte Ansicht ausgesprochen. Man faßte die χειμαζόμενοι als identisch mit der untersten Klasse der Büßer, den Weinenden, und bereits Suicer [1]) führt sie auf. Er hält sie überdieß für die richtige, indem er gegen die anderen einwendet, daß nach ihnen die frevelhaften und verkommenen Menschen, von denen der fragliche Kanon handle, in Vergleich zu der im vorhergehenden verhängten Buße viel zu leicht bestraft würden, und die Deutung erfuhr vielfache Zustimmung, u. a. bei van Espen [2]), Herbst [3]), Augusti [4]), Gieseler [5]) Neander [6]), Hefele [7]), Frank [8]), Brück [9]). Ich theilte sie

---

1) Thesaurus s. v. χειμαζόμενοι.

2) Comment. in can. et decret. ed. Colon. 1755 p. 126.

3) Qu.-Schrift 1826 S. 433.

4) Handbuch der christl. Archäologie. III 37 f.

5) Lehrbuch der K.G. 3. A. I 310. Er gehört hieher, sofern die Bezeichnung der Büßerklasse der Weinenden als χειμάζοντες, hiemantes, mit der fraglichen Auffassung steht und fällt.

6) K.G. 3. A. I 510.

7) Conc.Gesch. 2. A. I 235 f.

8) Die Bußdisciplin der Kirche 1867 S. 589—591.

9) Kirchengeschichte 2. A. S. 109.

als die wenigstens in Deutschland vorherrschende selbst, bis ich durch die Stelle in der clementinischen Liturgie, in der die Energumenen *χειμαζόμενοι ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου* genannt werden [1]), zu einer näheren Prüfung veranlaßt wurde. Das Ergebniß meiner Untersuchung war, daß ich mich entschieden der Deutung des Aristenus — die Balsamon's scheint keinen weitern Anklang gefunden zu haben — zuwandte, die in der neueren Zeit hauptsächlich von Beveridge [2]), Bingham [3]), Routh [4]) und Mayer [5]) vertreten wurde, und die Gründe, die mich dazu bestimmten, sind vornehmlich folgende.

Die angeführte Bezeichnung der Energumenen in der clementinischen Liturgie steht nicht allein. Aehnlich heißen dieselben im Euchologium [6]) *ἀσθενεῖς χειμαζόμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ ἐπηρεαζόντων* und in den apostolischen Constitutionen werden sie sogar an zwei Orten (VIII. c. 35. 37) schlechthin und ohne weiteren Beisatz *χειμαζόμενοι* genannt. Das Wort war daher spätestens im fünften Jahrhundert bereits zur Bezeichnung der Energumenen üblich und unter diesen Umständen ist es gewiß gerechtfertigt, wenn nicht Gründe dagegen sprechen, auch am Anfang des vierten Jahrhunderts jene Unglücklichen unter ihm zu verstehen. So stellt sich die

---

1) Cf. Hammond, Liturgies eastern and western 1878. p. 16. Constit. apost. VIII. c. 12.

2) Synodicon II. Append. p. 72.

3) Origines III. c. 4. § 6.

4) Reliquiae sacrae ed. II. IV. 162 sq. Derselbe druckte p. 222 sq. auch die einschlägige Note Beveridge's zu dem 11. Kanon von Nicäa ab.

5) Gesch. des Katechumenats 1868. S. 53.

6) Ed. Goar Paris. 1647. p. 724.

Sache wenigstens sprachlich dar und es begreift sich daher leicht, wenn die Männer, zu deren Zeit die alte Gottesdienstordnung noch nicht gänzlich aufgehört hatte, unter den χειμαζόμενοι der Synode von Ancyra einfach Energumenen erblicken. So übersetzt Dionysius Exiguus den Ausdruck: qui spiritu periclitantur immundo, und ebenso ist das inter daemoniosos orare am Schluß des 81. Kanon Martin's von Braga [1]) offenbar nichts anderes als eine Uebersetzung der Schlußworte des 17. Kanons von Ancyra, wie das vorausgehende eine Uebersetzung des 16. Kanons derselben Synode ist.

Indessen ist diese Auffassung nicht bloß durch das Wort χειμαζόμενοι selbst angezeigt. Auch das εὔχεσθαι legt sie nahe und mit Recht hat Mayer darauf hingewiesen. Die Synode von Ancyra sagt nicht, die fraglichen Sünder müssen χειμάζεσθαι. Sie gestattet ihnen vielmehr mit den χειμαζόμενοι zu beten, und das ist keineswegs identisch mit jenem. Denn von einem εὔχεσθαι ist im Sprachgebrauch der alten Kirche nicht einmal bei der Classe der Hörenden, viel weniger bei der Classe der Weinenden die Rede, und wir sehen das u. a. nicht bloß an der clementinischen Liturgie, wo das εὔχεσθαι erst nach Ausweisung der Hörenden beginnt [2]), sondern auch an dem 56. Kanon Basilius des Gr. (ob derselbe ächt ist oder nicht, hat hier nichts zu bedeuten), wo zwar bei den Liegenden ein Beten erwähnt wird, nicht aber bei den Hörenden [3]).

1) Harduin, Coll. Conc. III. 400.

2) Cf. Hammond l. c. p. 3.

3) Opp. ed. Bened. II. 326. Vgl. auch den 22. Kanon (ib. p. 293), wo das Weinen und der Ausschluß vom Gebet zusammengefaßt werden.

Das Erkenntniß der Synode kann hienach an und für ſich nicht zweifelhaft ſein. Die *χειμαζόμενοι* ſind die Energumenen. Höchſtens kann man ſagen, ob das in Rede ſtehende Vergehen mit dieſer Auffaſſung vereinbar iſt, und wie wir bereits geſehen, macht Suicer gegen ſie geltend, daß die ſchweren Sünder des 17. Kanons hinſichtlich der Strafe unmöglich den Energumenen gleichgeſtellt worden ſeien, und will er in den *χειμαζόμενοι* vielmehr die Pönitenten des niederſten Grades erblicken, welche vor den Thüren unter freiem Himmel Buße thun mußten, die *προσκλαίοντες*, wie man ſie nannte. Allein dieſe Argumentation iſt ſchwerlich begründet. Die Sünder des 17. Kanons ſind im Grunde dieſelben wie die des vorausgehenden und ſie unterſcheiden ſich von ihnen nur dadurch, daß ſie durch ihre Sünde den Ausſatz ſich zugezogen haben, ſei es nun, daß ſie noch mit ihm behaftet oder bereits von ihm geheilt ſind. Ich faſſe nämlich den Ausſatz in buchſtäblichem, nicht in geiſtigem Sinn, als ob ſie ſelbſt an der Seele krank auch andere durch Verführung krank gemacht hätten, und dazu beſtimmt mich insbeſondere das Erkenntniß der Synode, das nach dem Angeführten als feſtſtehend zu betrachten iſt, bis es durch klare Gegengründe umgeſtoßen wird. Demgemäß darf man nicht ſchließen: weil die Strafe unſeres Kanons viel härter iſt als die des vorausgehenden, ſo müſſen auch die *ἀλογευσάμενοι* hier größere Sünder ſein als dort; denn das hieße ja das Klare und Geſicherte durch das Dunkle und Zweifelhafte in Frage ſtellen. Im Gegentheil iſt zu ſchließen: weil die Strafe der in unſerem Kanon erwähnten Sünder jedenfalls nicht größer wenn auch nicht viel kleiner war als die der Sünder des vorhergehenden Ka-

nons, so ist auch ihr Vergehen nicht größer, und dieser Schluß ist überdieß deßwegen der näherliegende, weil man, um ihn zu ziehen, den Worten der Synode ihre natürliche und eigentliche Bedeutung belassen darf. Sodann aber lege ich dem λεπρώσαντες eine intransitive Bedeutung bei und der Umstand, daß λεπρόω gewöhnlich active, λεπράω aber passive gebraucht wird, kann mich davon nicht abhalten. Denn es ist ja leicht möglich, daß nachläßige Abschreiber aus einem λεπρήσαντες ein λεπρώσαντες machten, und überdieß ist es denkbar, daß die Synode bei ihrer eigenthümlichen Sprache die aktive Form selbst in der Bedeutung der passiven genommen hätte. Was mich aber hauptsächlich zu der gedachten Auffassung bestimmt, ist die Rücksicht auf den vorausgehenden Kanon, in dem Präsens und Präteritum ebenfalls ohne Veränderung des Sinnes des Wortes zusammengestellt sind. Die fraglichen Sünder haben sich also den Aussatz zugezogen und in diesem Moment ist der Grund zu suchen, warum sie durch die Synode den Energumenen gleich gestellt wurden. Die leiblichen Kranken schienen ihr zu den geistigen Kranken zu gehören. Daß sie die Anordnung auch auf diejenigen ausdehnte, die von der Krankheit bereits geheilt waren, erscheint auf den ersten Anblick allerdings auffallend. Allein das Bedenken dürfte sich mit der Erwägung heben, daß es sich in erster Linie nicht um Kranke, sondern um Sünder handelte, und daß auch die Verweisung zu den Energumenen zunächst Strafe sein sollte.

Wie es sich aber mit dem Sinn des ersten Theils unseres Kanons verhalten mag: die χειμαζόμενοι sind auch deßwegen nicht mit den Weinenden zu identificiren,

weil dieſe Büßerklaſſe am Anfang des vierten Jahrhunderts ſchwerlich ſchon exiſtirte. Gregorius Thaumaturgus, der erſte Zeuge und vielleicht auch der Urheber der Bußſtationen, kennt ſie bekanntlich noch nicht, da der Schlußkanon ſeiner Epistula canonica unächt iſt. Er ſagt zwar in zwei Kanones (7 und 8), daß die betreffenden Sünder auch vom Hören auszuſchließen ſeien, und er will ſomit, daß man dieſelben nicht einmal zu der unterſten der von ihm anerkannten Bußſtationen zulaſſen ſolle. Aber der Ausſchluß von der unterſten Station iſt noch keineswegs Zulaſſung zu einem noch tieferen Grad und wir finden einen ſolchen auch noch nicht bei den Synoden von Ancyra, Neocäſarea und Nicäa am Anfang des vierten Jahrhunderts. Der 5. Kanon von Neocäſarea zeigt im Gegentheil, indem er auf die Verurtheilung zur Station der Hörenden ſofort gänzliche Ausſtoßung folgen läßt, daß es eine Station der Weinenden damals in der That noch nicht gab.

Nach all dem haben wir hienach, da auch der Sprachgebrauch durchaus dagegen iſt, lediglich kein Recht, unter den *χειμαζόμενοι* der Synode von Ancyra Büßer zu verſtehen, da dieſelben vielmehr Energumenen ſind, und ebenſo iſt die Bezeichnung der unterſten Büßerklaſſe als *χειμάζοντες* oder hiemantes unrichtig; denn ſie beruht nur auf der Beziehung des 17. Kanons von Ancyra auf die *προσκλαίοντες*, ſomit auf einer Vorausſetzung, die nach dem Vorſtehenden durchaus grundlos und unberechtigt ſein dürfte.

II.

Recenſionen.

1.

Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti auctore **Carolo Ludov. Willibaldo Grimm**, Theol. et Philos. Doctore, serenissimo magno duci Saxoniae a consiliis ecclesiasticis Theologiae in academia Jenensi professore. Editio secunda emendata et aucta. Lipsiae in libraria Arnoldiana. 1879. Auch unter dem Titel: Christiani Gottl. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica usibus scholarum et iuvenum Theologiae studiosorum accommodata. Tertia editio. Carolo L. W. Grimm. XII. u. 473 S. 10 M.

C. G. Wilke hatte im J. 1841 eine Clavis Novi Testamenti für die ſtudirende Jugend herausgegeben, von der 1850 eine zweite Auflage (Abdruck?) erſchienen iſt. Der unterdeſſen (1845) zur katholiſchen Kirche zurückgekehrte Verfaſſer anerkannte aber die Nothwendigkeit einer Verbeſſerung derſelben bald ſelbſt (Bibliſche Hermeneutik nach katholiſchen Grundſätzen Würzburg 1853. S. 159) und hatte dabei wohl neben den philologiſchen Mängeln

besonders auch seinen kirchlichen Standpunkt im Auge. Deßhalb hatte er sich vorgenommen, ein neues Lexicon in die Bücher des neuen Testaments nach den Grundsätzen der katholischen Kirche zu verfassen, wurde aber vor der Vollendung desselben aus dem Leben abberufen (1854. Vergl. Rosenthal, Convertitenbilder I. S. 624. Der Verf. gibt in der Vorrede das J. 1856 an.) Die Arbeit wurde von Prof. Loch in Amberg vollendet und erschien unter dem Titel: Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti usibus scholarum et iuvenum s. Theologiae catholicae studiosorum accommodatum auctore Christiano Gottlob Wilke. Editionem perfecit Valentinus Loch. Ratisbonae. 1858. Protestantischerseits wurde von der Verlagshandlung der Clavis, nachdem die Auflage vergriffen war, W. Grimm zu einer Neubearbeitung eingeladen, die auch als vollständige Umarbeitung, also eigentlich als ein neues Werk im J. 1867 erschienen ist. Denn zu den vielen Schwierigkeiten, welche die Lexicographie unangenehm zu machen pflegen, kam noch »incredibilis negligentia et incuria, qua Wilkius librum conscripserat«, so daß nur durch eine vollständige Umarbeitung dem Wunsch des Verlegers und dem Nutzen der Studirenden genügt werden konnte. Diese erstreckt sich ebenso auf die genaue Berücksichtigung der neuesten Resultate der Textkritik (Griesbach, Lachmann, Tischendorf) als auf die philologische Seite, bei welcher die Beziehungen zu der Uebersetzung der LXX und der klassischen Gräcität hervorgehoben werden. Außerdem hat der Herausgeber jenen Wörtern eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, welche eine hervorragende dogmatische Bedeutung haben, wie *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *δίκαιος*,

δικαιοσύνη, δικαιόω u. ſ. w. Bei dieſen Ausführungen tritt denn naturgemäß auch ſein proteſtantiſcher Standpunkt am ſtärkſten hervor. Abgeſehen davon, daß er, ſo weit ich ſehen konnte, nirgends einen katholiſchen Exegeten citirt, deren es doch bei dem hier in erſter Linie in Frage kommenden Römerbrief verſchiedene beachtenswerthe gibt, hat er durchgehends die proteſtantiſche Dogmatik, beziehungsweiſe Exegeſe zu Grunde gelegt, ſo daß ein angehender katholiſcher Theologe bei den dogmatiſchen Hauptbegriffen wenig Aufklärung finden oder geradezu irre geführt werden wird. Dagegen iſt die ſorgfältige philologiſche Behandlung und die umſichtige Benützung der neueren (proteſtantiſchen) Literatur anzuerkennen. Die Schrift iſt dadurch für den Fachmann zu einem werthvollen Hilfsmittel geworden, obwohl vor allem die Bedürfniſſe der ſtudirenden Jugend berückſichtigt worden ſind. »Librum condere decreveram, qui invenibus lectione N. Ti. occupatis omnia, quae in eo quaerant, ad reserandum sensum scriptorum sacrorum apta ac necessaria recte in partes distributa atque commodo ac facili ordine disposita suppeditaret, qui non eos obrueret observationum farragine, sed apparatum vocum proponeret facili negotio perlustrandum.«

Die neue Auflage erhielt weſentliche Verbeſſerungen, da unterdeſſen die editio critica VIII von Tiſchendorf und The greck New Testam. by S. P. Tregelles erſchienen ſind und in der letzten Zeit die proteſtantiſche Exegeſe namentlich in der Evangelienfrage die philologiſchen Eigenthümlichkeiten mit Vorliebe behandelt und verwerthet hat. Der Herausgeber hat überall die neueſte Literatur nachgetragen und ſeine Aufmerkſamkeit bis auf

die Zeitschriften und Literaturblätter ausgedehnt. Dafür wird ihm auch der katholische Theologe dankbar sein, da es ihm mitunter schwer wird, dieser Literatur ganz zu folgen. Manchmal wäre zu wünschen gewesen, daß auch die entgegengesetzte Ansicht zu ihrem Recht gekommen wäre, z. B. *εὐδοκία* 3. zu Röm. 10, 1, wo eine Verweisung auf die griechischen Väter besser gewesen wäre als auf zwei neuere Exegeten, *ἥττημα* zu Röm. 11, 12, *λόγια κυριακά* bei Papias u. s. w. חשׁן ist bei den LXX nicht mit *λόγιον*, sondern mit *λογεῖον* wiedergegeben. Ersteres findet sich bei Philo. Für *Ματθαῖος* ist die unwahrscheinliche Ableitung von מַה aufgenommen und zugleich die m. E. nicht in ein Lexicon gehörige Notiz beigefügt, daß er die Spruchsammlung verfaßt habe.

Schanz.

2.

Barnabae epistula. Graece et latine recensuerunt et illustraverunt, Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, vetus ecclesiae Romanae symbolum, epistulam ad Diognetum adiecerunt **O. de Gebhardt, A. Harnack.** Patr. apost. opp. fasc. I part. II ed. II. Lipsiae J. C. Hinrichs 1878. LXXIV et 172 p.

Der Fund des Metropoliten Bryennius, bezw. die Hilgenfeld'sche neue Ausgabe des Barnabasbriefes, bestimmte die HH. Gebhardt und Harnack, wie von den Clemensbriefen so auch von dem Barnabasbrief eine zweite Ausgabe zu veranstalten, und sie sahen sich überdieß in

der Lage, außer dem Codex Constantinopolitanus (C) noch drei weitere Handschriften zu verwerthen, näherhin, wie es S. VI genauer heißt, mit ihren Lesarten ihren kritischen Apparat zu bereichern, da sie als bloße Brüder der Codices acephali in die Textesrecension selbst nicht entscheidend eingreifen, nämlich den Cod. Borbonicus II A 17 (saec. XV, verglichen von dem Neapolitaner Martini), den Cod. Parisinus Bibl. Nat. 937 (saec. XVI, verglichen durch Harnack), den Cod. Lugd. Batav. Voss. Gr. Oct. Nr. 16 (ein Apographum des Florentiner Codex, durch Gebhardt eingesehen). Dieser Umstand gab dem Textesrecensenten auch Anlaß, über die Textesquellen eingehender zu handeln, als es in der ersten Auflage geschehen war, und so belauft sich der bezügliche Theil in den Prolegomenen jetzt auf 35 Seiten, während er früher auf 7 sich beschränkt hatte. Wir haben hier den Hauptunterschied der neuen Auflage gegenüber der ersten. S. VII—XIV werden die Codices beschrieben. S. XIV—XXIII wird in sorgfältiger Untersuchung nachgewiesen, daß die Editiones principes, bezw. Menard und Voß, um von den Späteren gar nicht zu reden, aus der Reihe der Texteszeugen zu streichen sind und daß erst Dressel das Verdienst zukommt, einen zuverlässigeren und auf eigener Collation der Handschriften beruhenden Text geliefert zu haben. S. XXIV—XXXI handelt G. von der alten lateinischen Uebersetzung und den Excerpten der Alten aus dem Barnabasbrief, um dann endlich zur Prüfung der Textesquellen und zur Aufzählung der bisherigen Editionen überzugehen, wobei er wie früher so auch jetzt wieder die Migne'sche Ausgabe übersah. Was aber jene Untersuchung anlangt, so beginnt er sie mit dem

Geständniß, daß die Feststellung des Textes des Barnabasbriefes mit den größten Schwierigkeiten verknüpft sei, weil die Zeugen nach den verschiedensten Seiten auseinander gehen, und indem er sich gegen das Verfahren Hilgenfelds erklärt, der C die Führerschaft zuerkannte, suchte er seinerseits nachzuweisen, daß S (Sinaiticus) diese Rolle zukomme. Die Texte der beiden Gelehrten stellen so gleichsam zwei Extreme dar, während ich in der Hauptsache zwar auch dem S folgte, aber auch C mehr Bedeutung einräumte als Gebhardt und so einen Text gewann, der zwischen jenen gewissermaßen in der Mitte steht.

Indem ich mich auf Hervorbringung dieser allgemeinen Gesichtspunkte beschränke, will ich wenigstens eine einzelne Lesart kurz berühren. G. nahm 4, 6 ähnlich wie Hilgenfeld die auf den alten Lateiner (L) sich stützende Volkmar'sche Emendation: *ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν· ἡμῶν μέν*, an, während ich im Anschluß an C, mit alleiniger Abänderung der zweiten Person in die erste, lese: *ὅτι ἡ δ. ἡμῶν ἡμῖν μένει.* Die Kritik hat inzwischen meine Lesart als verfehlt ablehnen zu dürfen geglaubt und Hilgenfeld, der allein auch Gründe dafür angab und dessen Auseinandersetzung daher die nächsten Zeilen gewidmet sind, meinte sogar, (Zeitschr. f. w. Th. 1879 S. 267), ich habe mich bei ihrer Aufnahme durch die Absicht bestimmen lassen, den überlieferten Text des vierten Capitels gegenüber der von ihm befürworteten Umstellung zu rechtfertigen. Ich selbst bin mir indessen eines derartigen Motives völlig unbewußt und wenn H. genauer nachsieht, so wird er selbst finden, daß die beiden Fragen mit einander nichts zu thun haben. Der überlieferte Text steht auch in meinen Augen gleich fest, mag man

die Volkmar'sche Emendation oder meine Lesart annehmen. Wenn aber H. weiterhin meint, ich habe nicht blos das ὑμῶν ὑμῖν μένει des C ohne Grund in ἡμῶν ἡμῖν μένει geändert, sondern auch das folgende durch LS überlieferte ἡμῶν μέν unrichtig gestrichen, so ist zu erwidern, daß es gerade von der Auffassung dieser Worte abhängt, ob meine Lesart oder die andere den Vorzug verdient. Er hätte allerdings Recht, wenn feststünde, daß das nostrum est quidem des L eine Uebersetzung des ημων μεν das S ist. Allein so gerechtfertigt diese Annahme war, so lange wir nur S und L hatten, so zweifelhaft ist sie jetzt, da wir auch C besitzen. Das ημων μεν des S kann nun ebenso als ἡμῶν μένει (mit Auslassung des ἡμῖν) wie als ἡμῶν μέν gedeutet werden und so steht an der fraglichen Stelle nicht mehr LS, sondern einfach L gegen C. Daß ich mich aber bei dieser Alternative nicht für L, sondern für C entschied, hat seinen Grund nicht bloß darin, daß jener im allgemeinen weniger Glauben verdient, sondern noch besonders darin, daß die Worte nostrum est autem es sehr fraglich erscheinen lassen, ob L in seiner Vorlage ein ἡμῶν μέν hatte. Das μέν ist eben kein autem und wenn man das erwogen hätte, so hätte man meine Emendation schwerlich ohne weiteres als eine verunglückte abweisen können. So gesichert ist die Volkmar'sche Conjectur keineswegs.

Während die Gebhardt'sche Sparte in den Prolegomenen gänzlich umgearbeitet vorliegt, so ist dagegen die andere, den Anfang von § 3 ausgenommen, nur wenig verändert worden und was in der neuen Auflage mehr (34 S. gegen 27) geboten wird, ist hauptsächlich unter

dem Strich zu finden. Der Text mit Commentar ist von 69 S. auf 83 angewachsen und auf den Barnabasbrief folgen noch die Fragmente des Papias, die Ueberreste der Reden der Presbyter bei Irenäus, eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der bei Schriftstellern des ersten und zweiten Jahrhunderts vorliegenden Bemerkungen über das Symbolum und endlich der Diognetbrief, Stücke die mit Ausnahme des vorletzten auch in der ersten Auflage enthalten sind.

Funk.

3.

Sancti **Aristidis**, philosophi Atheniensis, Sermones duo (chosk). Venedig 1878 (Armen. Aera 1328) auf S. Lazzaro. Mit armenischer Ansprache und lateinischer Vorrede, 23 S. armen. und latein. Textes und 3 Anhänge, Preis 3 M. 50.

Die sehr bemerkenswerthe Schrift, die wir hier, vorbehaltlich einer Uebertragung, zur Anzeige bringen, scheint bestimmt, die Reihe ruhmvoller Auffindungen längst verloren geglaubter Schriftstücke aus dem christlichen Alterthum, welche uns die letzten Jahrzehnte gebracht haben, um ein Namhaftes zu vermehren. Sie bietet nämlich S. 5—13 ein ziemlich umfangreiches Stück der Vertheidigungsschrift des ältesten (oder jedenfalls mit Quadratus gleichaltrigen) Apologeten, Aristides, in armenischer, aus dem fünften s. g. goldenen Jahrhundert der armenischen Literatur, stammenden Uebersetzung, die in einem

werthvollen (arshanavur) Pergamentcodex des zehnten Jahrhunderts erhalten ist. Dazu kommt S. 14—23 aus einem andern Codex des 12. Jahrhunderts eine Abhandlung des „atheniſchen Philoſophen Ariſtäus“ (zweifelsohne Ariſtides gemeint) de latronis clamore et Crucifixi responsione. Die Ueberſetzung derſelben wird ebenfalls dem fünften Jahrhunderte angehören. Ueber Ariſtides bemerkt Hieronymus catal. c. 20: Aristides Atheniensis, philosophus eloquenti et sub pristino habitu discipulus Christi — — eodem tempore quo et Quadratus Apologeticum pro Christianis Hadriano principi (123 oder 124) dedit, quod usque hodie perseverans apud philologos ingenii ejus indicium est; im 83. Brief ad Magn. fügt er darüber bei: contextum philosophorum sententiis. Zur Zeit von Uſuard und Ado (31. Aug. und 3. Oct. Acta SS., Boll.) ſcheint die Schrift des Ariſtides, die er dem Kaiſer Hadrian zu Athen perſönlich überreichte, noch vorhanden geweſen zu ſein, obgleich die Bemerkung des erſtern, Ariſtides habe darin, des Martyriums des Areopagiten Dionyſius erwähnt, nicht ohne weiteres, und die Ado's darüber: hoc opus apud Athenienses plurimum duci et inter antiquorum monumenta clarissimum haberi, ut Graecorum peritissimi affirmant, noch viel weniger auf perſönliche Bekanntſchaft beider Männer mit der Schrift führt. Ohne den Unterſuchungen über die Autorſchaft der unter allen Umſtänden höchſt werthvollen Ueberreſte des chriſtlichen Alterthums vorzugreifen, erlaubt doch meines Erachtens der Inhalt, die hohe, primitive Einfachheit des Glaubenskreiſes, die geſunde ſchlichte Logik, in der er argumentirt, die ſeltene Innigkeit der gläubigen Ueberzeugung, abgeſehen

von einzelnen Stellen, die sehr frühe Abfassung zu verrathen scheinen, nicht, der Ansicht des gelehrten Herausgebers von der Aechtheit beider Stücke ohne ganz triftige Gründe entgegenzutreten.

Im Bruchstück aus der Apologie bekennt der Verfasser, daß er aus der Betrachtung der Welt erkannt habe, daß ein Gott sei, ein Schöpfer und Regierer, stärker als Alles, was durch ihn geleitet und bewegt wird. Genauerer, erschöpfender Erkenntniß ist Gottes Wesen unzugänglich, welcher übrigens Alles aus Güte und Liebe geschaffen hat, daher ist vor allem Anbetung Gottes und Nächstenliebe vonnöthen. Immerhin ist aber Einiges von ihm zu erkennen und zu wissen: Gott ist aus sich selbst bestehend, in sich den Urgrund habend, hat sich nicht erschaffen, ist von nichts abhängig, Allem genügend, auch sich selbst, ohne Anfang, also auch ohne Ende, namenlos, geschlechtslos, unbeweglich, unermeßlich u. s. w. Alle diese Aussagen von Gottes Wesenheit, wie sie noch weiter geführt und ziemlich erschöpfend behandelt werden, sind immer kurz und geistvoll motivirt und entwickelt, und verrathen den geschulten Dialektiker. Hierauf wird zu der Menschheit übergegangen. Deren sind es vier Stämme: „Barbaren, einige (womank) Hellenen, Hebräer und Christen“ (die ethnographische Eintheilung läßt nichts an Einfachheit zu wünschen). Die Heiden (Barbaren) stammen von Bel und Rhea (arm. Eearra, wohl nicht Hera); die Christen werden vom Herrn Jesus Christus abgeleitet (azgahamarin, eig. genealogisch abgeleitet). Dieser Sohn des höchsten Gottes, mit dem heiligen Geist, ward uns geoffenbart, aus „einer hebräischen Jungfrau“ geboren, und offenbarte sich selbst, nachdem er Fleisch

aus ihr angenommen, als Gottes Sohn. — — — Er sandte die Apostel in alle Welt, daß sie unter Wundern die Völker Weisheit lehren. Ihre Predigt sproßt bis auf den heutigen Tag und bringt Früchte, die ganze Welt zum Licht rufend. — Den Hauptgegenstand des zweiten Stückes, das sicher von Anfang eine eigene Abhandlung bildete und nicht als Abschnitt der Apologie zu betrachten ist, wie es auch in einer jüngern armenischen Handschrift aufbewahrt ist, bildet die Erkenntniß der wahren Gottheit Christi, obschon des am Kreuz durchbohrten, von Seite des mitgekreuzigten Räubers, und die sofortige Wirkung dieser Erkenntniß und des flehenden Aussprechens derselben. Dieß brachte ihn ins Paradies, welches nicht ein Mensch vergänglichen Wesens einem ähnlichen öffnen konnte, da es Gott selbst dem Adam verschlossen hatte. Auch diese Abhandlung voll Geist und Glaubenskraft, schön und gewandt geschrieben, zeichnet ein Stil hochalterthümlicher, ergreifend inniger Darstellung aus. Sie enthält die Worte: „diese lebenschaffende Stimme erging auch einst an einen gewissen (womn) Lazarus". — Die Abfassung des zweiten Stückes durch den Apologeten Aristides mag eher mehrfachen Bedenken unterliegen, die schon an den nicht richtig wiedergegebenen Autornamen der Ueberschrift anknüpfen können, obgleich demselben „Philosoph aus Athen" beigesetzt ist. Ein späterer Abschreiber könnte aus der uralten Stil- und Darstellungsweise auf den Namen des Apologeten gerathen, könnte aber ebensogut denselben schon unrichtig geschrieben vorgefunden haben.

Die lateinische Uebersetzung ist im Wesentlichen genau, schließt sich aber oft zu wenig an das armenische

Original, dem man an seiner schönen Sprache die Treue seines Urhebers anfühlt. Die stilvolle und gelehrte Ansprache des verdienstvollen armenischen Herausgebers an die „Liebhaber der Wissenschaft" unter der armenischen Nation entbehrt, gewiß zum lebhaften Bedauern der meisten Leser, einer lateinischen Uebersetzung. Dieselbe erörtert die Periode und Stellung der aus dem Heidenthum gewonnenen Apologeten in der christlich-kirchlichen Literatur, die Ursachen des baldigen Untergangs der meisten Schriften jener Art, das Alter der beiden genannten armenischen Pergamenthandschriften (Mehreres über deren Beschaffenheit wäre wünschenswerth gewesen). Sie hebt mit bestem Grund das Verdienst der armenischen Vorfahren hervor, welche sogleich in den ersten Zeiten der Christianisirung der Nation mit bewundernswerthem Eifer, Gewissenhaftigkeit und nicht minder großer Gewandtheit — das Zeitalter der Uebersetzer, deren Mehrzahl noch aus dem fünften Jahrhundert — nach gründlicher Vorbildung an den Mittelpunkten der damaligen gelehrten Welt, eine Menge von Schriften fast aller griechischen, auch syrischen Väter, dazu auch heidnisch-klassische Schriften ins Armenische übertragen haben. Gar viele derselben, darunter so bedeutende wie Eusebius' Chronikon, sind nur noch in dieser Uebersetzung vorhanden. Der gelehrte Mechitarist preist auch mit Fug das Glück (und, fügen wir bei, zugleich den gewissenhaften Eifer und Fleiß) seiner Nation, der es vergönnt ist, so häufig und in so werthvoller Weise die altchristliche Literatur aus den alten einheimischen Bücherschätzen zu bereichern und dem Studium und Forschungsgeist des „voranschreitenden Europa" zu unterbreiten.

Die Schrift selbst aber, so schließt mit Begeisterung der Armenier, möge dienen zum Ruhm der großen katholischen Kirche, von deren uralter Existenz diese uralten Denkmale Zeugniß geben, zum Ruhm der armenischen Kirche, der ältesten Tochter derselben, die ihr gleichsam zur Rechten steht, zur Ehre der Gründer und Väter derselben und jener rastlosen Uebersetzer und Erhalter der Schriften des christlichen Alterthums.

Die Schrift ist noch speziell selbst einem berühmten Apologeten der Gegenwart, dem jüngst verstorbenen Bischof Felix Dupanloup gewidmet, »ecclesiae disertissimo defensori (katshaban achojean), und gibt in den Anhängen neben dem eigentlichen Widmungsschreiben und zwei Briefen des Bischofs eine Note (azd), deren Mittheilung wir nicht vorenthalten dürfen. Sie lautet: Hujus opusculi editione cum nostram nuncupationem epistolae, tum etiam Excellentissimi D. nostri Felicis Dupanloup responsum initio ponere praetermisimus. Sed novissima epistola, quam ab ipso recepimus, eadem die scripta, qua ex hac vita migravit (11. Okt. 1878) nos conscientiae quasi obligatione obstrinxit, eam una cum praecedentibus in lucem proferendi, uti sacrum postremum pignus sincerae amicitiae, quam excelso loco constitutus nobiscum jungere dignatus erat. Nunc hujus vitae cursu confecto speramus, eum majori nos amore prosecuturum in coelo, ubi Ei grato animo, pro suis erga Deum et homines magnis meritis, pacem et mercedem precamur.

Himpel.

4.

Joannis Gersen de **Imitatione Christi** libri quatuor. Ad edit. optimam Maurinorum una cum dissertatione Delfavii denuo edidit **P. Caelestinus Wolfsgruber,** presb. monast. Benedict. ad Scotos, Vindobonae 1879. p. CXXI. u. 299.

Wer nur ein wenig in die großen Controverſen eingeweiht iſt, die über den Verf. der „Nachfolge Chriſti" ſchweben, wird ſich vom Titel dieſes Buches eigenthümlich berührt fühlen. Man erinnert ſich unwillkürlich jener Zeiten, da der Abt Cajetan im Anfang des großen Kempenkrieges (1616), wie um ein fait accompli zu ſchaffen, einer Neu-Ausgabe der Imitatio auf überaus mangelhafte Gründe hin unbedenklich den Titel: »Venerabilis viri Joannis Gessen, abbatis ordinis s. Benedicti de Imit. l. IV« aufprägte und ſie als Kriegsbombe in die literariſche Welt warf. So unmotivirt und unberechtigt wie damals iſt allerdings eine heutige Ausgabe unter dieſem Namen nicht mehr; die obige ſoll ja ohnedem nur ein Wiederabdruck der ſelten gewordenen Mauriner Edition ſein. Der H. Herausgeber wird ſich überdies zu dieſer Benennung des Werkes autoriſirt gefühlt haben durch die neueſtens in Italien [1]) geführten Unterſuchungen, ſowie durch ſeinen eigenen Aufſatz im „Katholik" (1877. I. p. 15 ff.) zu Gunſten Gerſens. Ob aber das Siegesbewußtſein, mit welchem W. dort die Sache Gerſens vertritt, nicht doch etwas verfrüht ſei, ob von dem Siegesdenkmal, das er mit ſeiner Edition dieſer Sache ſetzt,

1) Civiltà catholica, Jahrgang 1875.

nicht eines Tages der Rothstift des Kritikers den Namen Gerſen ſtreichen dürfte, das werden wir vielleicht in einem eigenen Artikel, in dem wir den Stand der Controverſe, die Chancen Kempens und Gerſens darzuſtellen gedenken, des Näheren unterſuchen.

Hier müſſen wir ernſtlich nach dem Grund fragen, warum Herr P. W. gerade Delfaus Diſſertation und Ausgabe zu einer neuen Edition vornimmt. Was die Diſſertation des Mauriners Delfau anlangt, ſo iſt ſie allerdings mit der Kraft eines jugendlich feurigen Geiſtes geſchrieben; aber ſo hoch iſt ſeine Arbeit ſicher nicht zu werthen, wie es nach W. ſcheinen möchte; ſie bezeichnet keinen Wendepunkt noch weniger einen Endpunkt des Streites und erhielt von der andern Seite wieder ſehr gewichtige und tüchtige Erwiderungen. Abgeſehen von dem kriegeriſch erregten Ton, der uns nicht ſonderlich anſpricht, ſtehen auch die Unterſuchungen der Diſſertation nicht mehr auf der Höhe des gegenwärtigen Standes der Controverſe und es wäre ſehr zu wünſchen geweſen, der H. Herausg. hätte wenigſtens durch Nachträge ſie auf dieſe Höhe erhoben.

Eine große Eigenthümlichkeit, die allerdings allen Gerſeniſten von Cajetan bis zur Civiltà cattolica und bis zu Wolfsgruber gemeinſam iſt, tritt auch in Delfaus Arbeit ſtark hervor. Während nämlich die Gerſeniſten mit ſchneidender Schärfe und ätzender Kritik ſich an den Beweis und die Beweismittel der Anhänger Kempen's machen, während ſie ſchonungslos ihnen jede Lücke der Argumentation aufdecken, während ſie jede Thatſache, die für Thomas angerufen wird, mit einer Sonde prüfen, die vielleicht manches hiſtoriſche Faktum nicht ertragen

würde, so verfahren sie dagegen durchaus nicht mit derselben wählerischen Strenge, wo es sich um den positiven Beweis für ihren Autor handelt. Ihre Stärke besteht im Nachweis der Schwäche der thomistischen Sache; aber der feinen Akribie, der absoluten Schwergläubigkeit und endlosen Kritisirkunst, mit welchen sie diese Schwächen aufspüren, geht eine weitgehende Leichtgläubigkeit und Vertrauensseligkeit in ihrer eigenen Sache zur Seite. Wenn z. B. die Thomisten Editionen der Imitatio, welche als Autor einen Thomas praepositus et praelatus canonicorum regularium, oder einen Thomas prior Windeshemiensis nennen, für ihre Sache und ihren Mann beweisen lassen wollen, so wird ihnen das scharf verwiesen, da Thomas weder Prälat noch Prior gewesen sei; dagegen soll man ihnen aufs Wort glauben, daß die Mss. welche als Vater einen Johannes de Canabaco oder einen D. Johannes abbas Vercellensis bekennen, unbedingt und nur für die Autorschaft des Abtes Johannes Gersen beweisen. Während sie mit fast unerträglicher Strenge das Zeugniß Busch's in der Windesheimer Chronik [1]) prüfen, soll man ihnen ohne weiteres glauben, daß jene in den Buchstaben Q gemalte Mönchsgestalt im Cod.

---

1) Der Chronist Johannes Buschius meldet c. 21. die Ankunft zweier fratres aus Zwoll: »quorum unus frater Thomas de Kempis, vir probatae vitae, qui plures devotos libros composuit, videlicet ‚qui sequitur me' de Imitatione Christi cum aliis« . . . Ob äußere Gründe die Echtheit dieses Referats in Frage stellen, untersuchen wir hier nicht; die innern Gründe aber die gegen dasselbe vorgeführt werden, sind geradezu lächerlich. (cf. W. im Kathol. 1877. I. S. 27.) Der Chronist würde sich, sagt man, wäre die Stelle ächt, hier geflissentlich mit Nebensächlichem beschäftigen; als ob das nie einem Chronisten passiren könnte! „Er hätte es sich mit

Cavensis 1. den Autor des Buchs darstelle, 2. diesen Autor als Benediktiner beweise, 3. daß dieser Benediktiner der Abt Johannes Gersen sei. Solche Proben könnte man in großer Zahl einander gegenüberstellen.

Unserer festen Ueberzeugung nach schaden die Anhänger Gersens ihrer Sache am meisten dadurch, daß sie affectiren, die Autorschaft ihres Klienten stringent bewiesen zu haben; das ist unrichtig und wohl auch unerreichbar. Sodann schwächen sie die Kraft ihrer Argumentation dadurch, daß sie sie auf viel zu viele Einzelpunkte ausdehnen; auch die „alten stillen Handschriften" genügen nicht mehr, um darzuthun, daß Johannes Gersen von Canabaco gebürtig, daß er Abt zu Vercelli und vollends daß er Abt zu St. Stefan in Vercelli gewesen.

Der Mauriner Text der Imitatio wurde von Delfau aus etwa 18 codd. zusammengestellt und zum erstenmal edirt in Paris 1674. Die Edition ist aber für jeden, der nicht zum voraus auf einen italienischen Autor schwört, von sehr zweifelhaftem Werth; ihr Text ist aus italienischen Handschriften auf einen italienischen Autor zugeschnitten; die lautesten Germanismen des Buchs sind einfach gestrichen; so mußte z. B. das bekannte exterius in der flämischen Phrase scire totam bibliam exterius (l. 1. c. 1.) trotz reichlichster Bezeugung eben jener vor-

---

dem plures genügen lassen können" (ibid.); wer bezweifelt es? aber wehe einem Schriftsteller, dem man nur das als ächt gelten ließe womit er es sich hätte genügen lassen können! „Nach videlicet erwarten wir alle Werke des Thomas aufgezählt"; wer in aller Welt erwartet das? wem ist nicht erklärlich die einzige Nennung der Imitatio und wem genügt nicht der Name dieses einzigen Werks zur Charakterisirung seines Autors?

gefaßten Meinung zum Opfer fallen, obwohl für Streichung nur etwa 3 schlechte Mscr. sprachen. Daß ein solches Verfahren aber bei Besorgung einer Ausgabe unstatthaft ist, und daß eine so besorgte Ausgabe nicht mehr »emendatissima« und »optima« genannt werden kann, bedarf keines weitern Wortes.

Das Buch des Herrn P. W. bietet zu wenig und zu viel; für den frommen Gebrauch, für welchen seine treffliche Ausstattung es wohl empfehlen möchte, ist überflüssig der gelehrte Apparat Delfau's; für die literarische Verwendung aber bietet es zu wenig mit dieser bloßen Repristinirung der Arbeiten Delfau's, die weder für die Geschichte noch für die Entscheidung des Streites von höherem Belang sind.

Keppler.

5.

Van der Navolginge Cristi ses Boeke. Aus dem Codex m. s. der Bibliothek des Benedictinerstiftes Schotten, herausgegeben von Dr. **Cölestin Wolfsgruber,** Benedictiner zu den Schotten in Wien. Wien 1879.

Um vieles werthvoller und freudig zu begrüßen ist diese zweite Jubiläumsgabe aus dem Schottenkloster zu Wien. In schöner Ausgabe, mit gut orientirenden Erläuterungen bietet uns Herr P. Wolfsgruber eine handschriftlich in seinem Kloster aufbewahrte niederdeutsche Uebersetzung der Nachfolge Christi.

Dieser Codex Scotensis ist zwar jünger als der Cod. der Maatschappij van Nederlandsche letterkunde

te Leiden, der aus dem Anfang des 15. sec. (vor 1428) datirt und ebenfalls in niederdeutſcher Ueberſetzung die 4 Bücher der Nachfolge, ein 5tes und einige Traktate von Thomas von Kempen enthält, aber älter als die Wolfenbüttelſchen Mſcr. des I. und IV. Buchs in niederdeutſcher Sprache. Vielleicht aber vermag der Cod. Scotensis ſelbſt das Alter des Cod. Maatschappij, wenn nicht für ſeine Schrift, ſo doch für ſeine niederdeutſche Ueberſetzung zu beanſpruchen, da er zweifellos bloße Copie eines andern iſt. Der jedenfalls ſehr intereſſante Codex weist ſich über ſeinen Verfaſſer, Abſchreiber, ſeine Entſtehungszeit nicht aus, bekennt ſich aber als Eigenthum der »Susteren« — der Schweſtern, wurde alſo für ein Schweſternhaus (Beguinage) abgeſchrieben. Entſprechend dieſer Beſtimmung hat die Ueberſetzung ſich manche Abweichungen vom lat. Text erlaubt; ſie eliminirt manches ſpeciell auf Kleriker und auf ſacerdotale Pflichten Bezügliche und wo der Text von Brüdern redet, fügt ſie hin und wieder ein »of susteren« hinzu. Ferner reihen ſich an die 4 Bücher ein 5tes und 6tes, welche ſich aber als 2 Thomas von Kempen zugeſchriebene Traktate entpuppen.

Der H. Herausgeber prüft nun dieſen Codex, deſſen Eigenthümlichkeiten wir kurz notirt haben, auf ſeine Beweiskraft in der Kempenfrage. Zunächſt wird hier jeder Kempeniſte mit Freuden bemerken, wie im Cod. Scot. und Maatsch. die Nachfolge Chriſti mit Werken Thomas von Kempen's ſich zuſammengeſtellt findet. Darauf den Schluß auf gleiche Autorſchaft zu bauen, werden wir aber belehrt (p. XXXV.), geht nicht an, da ſich ſehr oft Werke verſchiedener Autoren, ſpeciell die Imitatio mit andern Schriften vereinigt finden; zugeſtanden; aber der

H. Herausgeber möge bekennen, daß die Gerseniſten einen ähnlichen, ihrem Autor günſtigen Umſtand nicht leichten Kaufs darangeben würden. Doch um alle Möglichkeit, hieraus Schlüſſe für Thomas zu ziehen, abzuſchneiden, wird eine Unächtheits-Erklärung über dieſe, wie manch andere Schriften deſſelben verhängt, deren Beehrung mit ſeinem Namen dieſen „von ſich ſo beſcheiden denkenden Mann in Schrecken ſetzen müßte“ (p. XXXVIII.).

Im Gegentheil ſpreche — dieſes aus der Handſchrift gezogene Argument müſſen wir hier noch berückſichtigen — eine niederländ. Uebſ. aus ſo früher Zeit geradezu gegen die Autorſchaft Kempen's, deſſen Nachfolge, in dieſen Jahren kaum verfaßt, unmöglich ſo früh das Bedürfniß einer Uebſ. hätte hervorrufen können [1]). Wie bekannt, iſt nichts der Autorſchaft des Thomas gefährlicher, als die manchen hart an die Grenze des 15. sec. ſtreifenden, ja wie viele ſagen ins 14. sec. zurückreichenden Exemplare der Nachfolge; als ihren Autor ſich einen Mann zu denken, der im Jahr 1400 erſt in ſein zwanzigſtes Lebensjahr und erſt über die Schwelle des Kloſters getreten war, iſt ja immerhin ſchwer. Doch hierüber uns weiter auszulaſſen, wird ſich vielleicht ein andermal Gelegenheit bieten. Hier genügt es darauf hinzuweiſen, daß die uns vorliegende niedd. Uebſ. ſolang die Autorſchaft Kempen's nicht als unmöglich ausſchließt, als man es wirklich für möglich halten darf, daß das Buch der Nachfolge

1) Dem Einwurf, daß ſich ja im Cod. auch ſchon andere Werke von Thomas überſetzt finden, iſt ſchon begegnet dadurch, daß deren Unächtheit (wie uns dünkt, gerade nicht unwiderleglich) dargethan ward.

sofort nach seiner Abfassung sich auch die christlichen Gemüther erobert und Uebersetzer für sich gewonnen habe.

Oder wenn einmal zwischen den Schwesternhäusern, den clerici vitae communis und der Windesheimer Congregation eine enge, in der Entstehung, in der Richtung, in dem in ihnen herrschenden Geiste, begründete Verwandtschaft nachgewiesen ist, wäre es denn eine so unglaubwürdige Hypothese, daß Thomas selbst, der Verfasser des Buches, oder ein Klostergenosse sehr bald nach der Abfassung es auch übersetzt hätte für die im geistigen Verband mit dem Agnetenkloster stehenden Schwesternhäuser? Und falls das vorliegende Mscr. Thomas Zeit gönnte, vor Abfassung des Buches wenigstens ein Dreißiger zu werden, so könnte seine Autorschaft mit dem Einwand allzugroßer Jugend nicht mehr unbedingt abgewiesen werden; man darf ihn sich dann nur nicht als Erfinder des Buches und seiner Ideen, sondern als Interpreten der in seiner Congregation lebenden, sich darlebenden und aussprechenden Grundsätze und Ideen denken. Wenn Thomas oder ein Klostergenosse die Uebersetzung des Buches besorgte, so ist wohl erklärlich, daß er als weitere Bücher Traktate beigab, die ihm vielleicht für das Leben der Susteren besonders passend erscheinen mochten. Dann ist auch die Umänderung einer Stelle, die dem H. Herausgeber auf Italien hinzuweisen scheint, sehr gut zu erklären. Die Stelle et quid curae nobis de generibus et speciebus (I. 3. 2.) wird verändert und gegeben mit: wat is uns belanx an den dingen van buten? — nicht etwa deßwegen, weil, wie der H. Herausg. meint, dem niederländischen Uebersetzer die philosophischen Distinctionen, über die der italienische Autor sich ärgere, un-

bekannt und unverständlich waren, sondern deßwegen, weil diese Dinge auf die Susteren mindestens ebensowenig Bezug hatten, als das vom Priesterthum Gesagte. Denn zum Troste jener Schwestern werden wir annehmen dürfen, daß sie sich um genera und species wenig kümmerten und einer dießbezüglichen Abmahnung wohl entbehren konnten. — Man verstehe uns übrigens recht: wir sind weit entfernt, aus diesen Momenten einen Beweis *für* Thomas zusammenschmieden zu wollen; aber *gegen* ihn lassen sie sich auch nicht kehren.

Der H. Herausg. stellt die Vermuthung auf, der Cod. Scotensis möchte wohl von Wiblingen nach Aufhebung des Klosters ins Schottenkloster gebracht worden sein. Wir sind in der Lage diese Vermuthung als sehr unwahrscheinlich darzuthun. Vor uns liegt ein Foliband aus dem ehemaligen Kloster Wiblingen, enthaltend eine nicht zum Druck gelangte im Jahr 1763 vom Klosterbibliothekar P. Martin Mack [1]) verfaßte Abhandlung: »dubia post agitatam diu controversiam super praesumtivo parente seu autore librorum IV. de Imit., venerabili Thoma a Kempis«. Dieser Abhandlung ist einverleibt ein Instrument [2]), in welchem der kaiserliche Notar Augustin Falckner 1763 fünf im Kloster befindliche ihm vorgelegte Codd. der Nachf. amtlich aufnimmt und genau beschreibt. Sämmtliche 5 Codd. haben

---

1) Er nennt sich selbst: a Gersene aeque ac Kempisio adhuc alienus; das ist bis jetzt auch unser Standpunkt.

2) Abhandlung und Instrument wurde entdeckt durch Herrn Director Dr. *Reiser*, der in der D. Sch. 1868 p. 670 ff. ein genaues Referat darüber gab. Wir wundern uns, daß diese Notizen, wie es scheint, unbeachtet blieben.

aber lateinischen Text und von einer Uebs. ist keine Rede. Hätte das Kloster eine solche besessen, so wäre sie gewiß bei dieser Gelegenheit auch vorgelegt worden, und selbst im zweifelhaften Falle der Erwerbung einer solchen nach dem Jahr 1763 wäre eine Notiz darüber wenigstens in die Nachträge des Folianten aufgenommen worden.

Keppler.

6.

D. Joh. Aug. Ernesti Praelectiones in Libros Symbolicos Ecclesiae Lutheranae, ab anno 1752 et 1777. Vol. I., continens Tria Symbola oecumenica Augustanam Confessionem et Apologiam ejus. Mit einem Vorwort herausgegeben von J. M. Redling, Pastor und Probst emer. in Barmstedt. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben S. VIII. und 201 8° 3 M.

Wie uns der Herausgeber belehrt, sind die Vorlesungen des seiner Zeit sogar als „zweiter praeceptor Germaniae« in protestantischen Theologenkreisen hochgefeierten J. A. Ernesti (1707—1781) über die symbolischen Bücher der Lutheraner nie veröffentlicht worden (S. VII), daher derselbe sich entschloß, dieselben aus einem in seinem Besitze befindlichen Manuscripte in Druck zu geben. Der vorliegende erste Band enthält die Erklärung der drei ökumenischen Symbole, der Augsburger Confession und der Apologie derselben, das Erscheinen des zweiten Theils des Manuscripts, worin die Schmalkaldischen Artikel, der kleine und große Katechismus Luthers und die Concordienformel behandelt sind, will der Herausgeber von der „Verbreitung" abhängig machen, „welche

der vorliegende Theil findet" (S. VIII). Zur Herausgabe der Vorlesungen selbst hat ihn theils das Bedürfniß solcher Theologen veranlaßt, „welche keine Gelegenheit haben, auf der Universität lateinische Symbolvorträge zu hören", theils sein Urtheil über den objectiven Werth des Werkes selbst, das „durchgängig in Conversationston gehalten" „concis" sei und „Freimuth mit Milde im Urtheil verbinde". Auf dem Titelblatt des Manuscriptes werden als Jahre der Vorlesung 1752 und 1777 angegeben; die hieraus und sonst noch sich ergebenden Bedenken gegen die Zuverlässigkeit einer bloßen Schülernachschrift sucht der Herausgeber in der Vorrede (S. VI. VII) zu heben. Jedenfalls darf an eine durchweg wörtliche Reproducirung des von E. mündlich Vorgetragenen, wie auch der Herausgeber (S. VII) zugibt, nicht gedacht werden: es werden z. B. die Art. XV. XVI. XX des ersten Theils der C. A. mit einer im Zusammenhang doppel, auffälligen Kürze abgemacht (S. 83. 84. 91—95), das persönliche Urtheil E.s bei Controversen wird ihm fast durchweg in der 3. Person beigelegt, auch geradezu ohne jegliche Motivirung (z. B. S. 138) referirt u. a.

Wir haben den Commentar E.s unter Vergleichung der in diesem Bändchen behandelten symbolischen Bücher einer genauen Durchsicht unterzogen und gefunden, daß vom theologischen Standpunkt aus der Werth desselben ein sehr geringer ist. Dagegen der Philologe wird mit Vergnügen die scharfsinnige Analyse, genaue Dispositionsangabe, glatte Gedankenentwicklung der erklärten Bücher in dem leichten, gefälligen Latein, das E. eigen ist, lesen. Ausführlich werden die drei alten Glaubensbekenntnisse und die C. A. erklärt, wogegen die Apo-

logie der letztern sehr stiefmütterlich behandelt (die Seitenzahl der Apol. in der Hase'schen (2.) Ausgabe der Libri Symbol. beträgt 250, die unsere Erklärung derselben 73 Seiten), im wesentlichen nur eine Uebersicht bez. Disposition des darin behandelten Stoffs gegeben wird. Offenbar hat E. die symbolischen Schriften ähnlich wie einen lateinischen oder griechischen Classiker mit seinen Schülern durchgenommen, je eine kurze geschichtliche Einleitung vorausgeschickt, die Fragen über Entstehung, Alter, Bedeutung abgehandelt, literarische Notizen angegeben, sodann eine Inhaltsübersicht und sofort eine genauere und eingehende Disposition gegeben, bei der Lektüre des Textes selbst fügt er je nach Bedarf genauere Erklärungen bei oder begnügt sich auch mit kürzeren Anmerkungen, schaltet nach Bedürfniß knappe Sach- und Worterklärungen ein, macht auf die Schönheit des Stils aufmerksam (z. B. S. 37), zeigt, wie Melanchthon den Cicero nachahmt (S. 143), aus dem er auch Citate als notatu digna anführt (S. 113), verbreitet sich behaglich über den Sorites und dessen Erfinder Chrysippus (S. 154), kurz die Vorlesungen sind ganz für Schüler berechnet (hat E. diese Vorlesungen wirklich 1752 gehalten, so war er bei Abhaltung derselben noch gar nicht Theologieprofessor), und zwar für Schüler, bei denen er, wie eine Reihe von Notizen über Gerson, Jovinian, Cassiodor u. a. beweist, nicht sonderlich viel theologische Vorkenntnisse voraussetzen durfte.

Der Herausgeber begnügte sich mit einem einfachen Abdrucke mit zahlreichen, allerdings meist leicht zu berichtigenden Druckfehlern, namentlich ist es eine wahre Seltenheit, wenn man einmal einem fehlerlos gedruckten grie-

chischen Worte begegnet. So manche namentlich historische Notiz E.s auch zur Correctur herausfordert, nirgends ist nur in einer Zeile eine Verbesserung gegeben, die weitläufigen Litteraturangaben E.s, obgleich jetzt großentheils unbrauchbar, werden alle abgedruckt ohne irgend welche Verbesserung oder Ergänzung.

Für die Charakteristik E.s als Theologen bietet der Commentar einige interessante Ausbeute. Zwar wenn man den Neologen und Aufklärungstheologen in demselben suchen wollte, würde man sich sehr enttäuscht finden. Kaum Andeutungen finden sich, daß er den Bann der lutherischen Orthodoxie da und dort durchbrochen hätte: mag es aus Gründen der Vorsicht [1]) oder aus pädagogischer Rücksichtnahme geschehen sein; die Schüler, welche unsere Vorlesungen hörten, mußten nothwendig seine allseitige und vollkommene gläubige Uebereinstimmung mit den lutherischen Bekenntnißlehren annehmen. Die Bekenntnißschriften sind zwar nicht inspirirt (*θεόπνευστα*), weil sie Gottes Wort enthalten, sonst müßte auch jede Predigt und jedes theologische Compendium, wenn und weil sie Gottes Wort enthalten, inspirirt sein (S. 11), aber sie sind doch in Glaubenssachen unfehlbar (expertes omnis erroris . . dogmatici l. c.), es finden sich in denselben geschichtliche und exegetische Verstöße, die auch E. an seinem Orte aufzeigt, aber darin gar zu viel einräumen „verräth keinen guten Geist" (indicat animum non optimum S. 13). Die Unter-

1) Vgl. Gust. Frank, Geschichte der prot. Theologie III., (a. u. d. T.: Geschichte des Rationalismus und seiner Gegensätze) S. 54. Anm. e.

ſchrift der und der Eid auf die Bekenntnißſchriften gilt unbedingt; quia, und nicht quoad ſie mit der Schrift übereinſtimmen, ſind ſie anzunehmen und zwar nicht als bloße norma doctrinae publicae, ſondern als regula fidei, als ein kurzes, aus der Schrift gezogenes Compendium des chriſtlichen Glaubens (breviter comprehensam summam religionis christianae ex ipsa Scriptura sacra ductam S. 10). Bekommt ein beeidigter Diener der Kirche daran Zweifel, ſo ſoll er dem „Magiſtrat" davon Mittheilung machen, um ſich belehren zu laſſen und dann entweder in ſich zu gehen oder von ſeinem Amte abzutreten (S. 13. 14). Dagegen verräth die magere, oberflächliche Behandlungsweiſe der theologiſchen Probleme vielleicht eher, daß E. das warme perſönliche Intereſſe für die lutheriſche Rechtgläubigkeit bereits verloren hat. Ob poſitive Unrichtigkeiten bezw. Ungenauigkeiten, wie über die spiratio activa und passiva (S. 32 f.), die verkehrte Ableitung und Darſtellung der perſönlichen Eigenthümlichkeit des Vaters (S. 41) auf Rechnung des nachläßigen Nachſchreibers oder der Gleichgiltigkeit E.s gegenüber dieſem trinitariſchen Lehrdetail zu ſetzen ſei, wagen wir nicht zu entſcheiden. Jedenfalls zeigt ſeine Behandlung der Controverſe über den Ausgang des hl. Geiſtes (S. 32 f.), wie intereſſelos er der ganzen Frage gegenüberſteht. Zweimal (S. 59. 70) verwirft E. trotz der ziemlich deutlich dagegen lautenden Stelle in der Apol. C. A. de pecc. originali (ed. Haſe, p. 51) den Satz mit aller Entſchiedenheit, daß die ungetauften Kinder verdammt werden. Dem art. VII. des erſten Theils der C. A. (de Ecclesia), meint er, hätte man wohl noch beifügen können, die Einheit der Kirche

werde nicht aufgehoben durch einen Lehrdiſſenſus über die nicht zum Fundament des Glaubens gehörigen Artikel (S. 68). Eine mildere Richtung, nur daß die Ausdrucksweiſe etwas hausbacken gerathen iſt, zeigt auch die Bemerkung: die Forderung, man müſſe alles „um Gottes willen" thun (C. A. p. I. a. XX: de bonis operibus, ed. Haſe p. 18), ſchließe nicht gerade jegliches andere Motiv aus, unvorſichtige Predigten hierüber machten die Zuhörer ängſtlich (S. 66). Der Formel, die Werke der Unwiedergeborenen ſeien „glänzende Laſter", bediente ſich Auguſtin, ſie hat aber viel Anſtoß erregt und man hat ſich ihrer zu enthalten; wahr iſt es zwar, derjenige, welcher z. B. im gedachten Zuſtande Almoſen gibt, handelt nicht aus Liebe zu Gott und bleibt inſoweit hinter der göttlichen Forderung zurück, daher ſeine an ſich gute Handlung inſofern Sünde genannt werden kann (peccatum esse dici potest S. 136). Auch von übertriebenen Vorſtellungen über die im Art. XII. des erſten Theils der C. A. (De poenitentia, bei Haſe S. 12) angeführten terrores incussi conscientiae glaubt E. ſeine Zuhörer warnen zu ſollen (S. 76 f.). Eine ſog. Gnadenfriſt, nach deren Ablauf die Bekehrung dem Betreffenden unmöglich werde, gibt es nicht (S. 75). Auch gegen diejenigen erklärt ſich E., welche vom Theologen als ein nothwendiges Erforderniß die „Wiedergeburt" verlangen (S. 160). Die Excommunication hält E. für eine Erklärung, daß jemanden in Rückſicht ſeines Seelenzuſtandes die Sacramente nichts nützen (S. 120). Die drei Aemter Chriſti, die E. ſonſt verworfen hat [1]), werden hier

1) Frank, l. c. III. 55.

ohne jegliche Bemerkung einfach aufgezählt (S. 60). Der Exorcismus bei der Taufe ist wegen seines Alters beizubehalten (S. 83). Strenger ist E. wieder, wenn er die in art. XVII (de Christi reditu ad judic.) des ersten Theils der C. A. (Hase, p. 14) ausgesprochene Censur auch auf den feineren Chiliasmus eines Bengel ausdehnt (S. 86). Augustin erfährt seines Prädestinatianismus halber herben Tadel, auch unter den Papisten gibt es viele dieser Richtung, namentlich unter den Dominikanern (S. 180). E. selbst versteht unter den Prädestinirten diejenigen, von welchen Gott vorhersieht, daß sie im (rechtfertigenden) Glauben bis zum Lebensende bleiben werden (S. 182). Wie er den art. XI. der Concordienformel damit gereimt haben mag?

An manchen Stellen bekennt E. allerdings freimüthig und mit dem Hinweis darauf, es handle sich um keinen Glaubensirrthum, es finden sich in den symbolischen Büchern historische und exegetische Unrichtigkeiten; vielfach sucht er aber doch, seines oben (S. 3) angegebenen Grundsatzes eingedenk, in geradezu sophistischer Weise Melanchthon, den Verfasser der C. A. und ihrer Apologie, vor jedem Vorwurf der dogmatischen Ungenauigkeit, Unrichtigkeit, des Widerspruchs und der Doppelzüngigkeit zu schützen; auch seine polemischen Ausfälle finden an E. fast immer einen gefälligen Vertheidiger. Am bemerkenswerthesten und zwar nach verschiedener Richtung sind E.s Bemerkungen zum art. X. de coena Domini in der C. A. (p. I. Hase, p. 12) und den dazu gehörigen Ausführungen der Apologie (Hase, p. 157. 158). Der lateinische Text lautet bekanntlich: De Coena Domini docent (sc. apud nos), quod corpus et sanguis Christi

vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes. Im deutschen Text lautet es wo möglich noch entschiedener: „Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig seien" ꝛc. Die ganz richtige Bemerkung, daß hier die katholische Transsubstationslehre vorgetragen erscheine und der deutsche Text jedenfalls, der auf dem Reichstag verlesen wurde, nothwendig im Sinne derselben verstanden werden mußte und verstanden wurde, wird mit der Bemerkung abgethan, das sei nicht richtig: »professores nostros locutos esse modo qui usitatus in ecclesia est (S. 72)«. Man hat sich also nur die hergebrachten Redeweise anbequemt (!), in Wirklichkeit aber die fortdauernde Gegenwart von Brod und Wein angenommen, wie deutlich aus der Apologie der C. A. erhelle. Die ganze Vertheidigung richtet sich selbst, was aber die letztere Bemerkung anlangt, so muß man blind sein um nicht anzuerkennen, daß in der Apologie die Täuschung der Gegner über die lutherische Auffassung des Lehrstücks wo möglich noch weiter getrieben ist. In der Apologie (a. IV. de ecclesia, Hase, p. 157 heißt es mit Bezug auf den eben genannten 10. Art. der C. A.: Decimus articulus approbatus est (sc. a pontificiis), in quo confitemur, nos sentire, quod in Coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus, quae videntur, pane et vino, his qui Sacramentum recipiunt«. Der ganze Satz wird nochmals am Schluß der betreffenden Ausführung (Hase, p. 158) wiederholt. E. beruft sich

(S. 160) auf das: cum his rebus, aber ihrer an sich möglichen Deutung im Sinn der lutherischen Consubstantiationslehre wird durch das sofort beigefügte: quae videntur die Spitze abgebrochen und wie war es mit der Wahrheitsliebe des Melanchthon vereinbar, das Zugeständniß der Gegner, daß hier kein Dissensus der Lehre stattfinde, ohne ein Wort der Erklärung einfach zu acceptiren (approbatus est), da er doch wohl wissen mußte, auf welches (Miß-) Verständniß des Textes in art. X. C. A. dasselbe gegründet war? Aber Melanchthon acceptirt dasselbe nicht bloß, nein er bestärkt noch die Gegner in ihrer (unrichtigen) Auffassung der lutherischen Abendmahlslehre durch seine Berufung auf das Zeugniß der griechischen Kirche, in deren Canon der Priester ganz deutlich bete, »ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat« und auf eine Stelle des Vulgarius (=Theophylakt), worin es heiße, panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari«. Doch auch jetzt noch weiß E. sich zu helfen, der Ausdruck mutatio sei von Melanchthon nur moralisch nicht physisch genommen (S. 161). Wenn das keine „geflickte Notel", mit Luther zu reden, ist, dann gibt es keine mehr.

Wir kommen nun noch auf die interessante Rechtfertigung der sog. Augustana variata und ihres Abendmahltextes. Bekanntlich hat Melanchthon, nachdem er schon früher in den aufeinanderfolgenden gedruckten Ausgaben der C. A. mannigfache Abänderungen gemacht hatte, den vielgenannten 10. Artikel vom Abendmahl auf eigene Faust a. 1540 dahin abgeändert: »De Coena Domini docent, quod cum pane divino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini«.

Dieſe Abänderung iſt nach E. an ſich nicht zu billigen, aber Melanchthon iſt darüber gar zu hart getadelt worden (S. 51) in Folge von odium et invidia . . Jenensium, Tubingensium et aliorum barbarorum, die ihm eine Fälſchung der Lehre vorgeworfen haben. Aber E. kann nicht einſehen, wie durch die neue Lesart die lutheriſche Lehre denn gar ſo arg (tantopere) verletzt worden ſei (S. 73). Exhibere iſt bei Cicero und ſonſt = praesentem sistere (S. 51), alſo hier = rem praesentem sistere substantialiter ad certos usus (S. 73), das gehe ſo gut wie die frühere Lesart: vere adsint gegen Calvin und ſei nur beſſer lateiniſch (melius latina S. 50, latinius tantum exprimitur S. 74)! Heutzutage brauchen wir dieſe Auslegung nur mehr curiositatis causa als Probe ſophiſtiſcher Apologie vorzulegen: durch die neueſte Edition der Werke Calvins von Baum, Cunitz und Reuß (vol. XV, 305; XVII, 689; XVIII, 322) [1]) iſt es ganz ſicher geſtellt, daß Calvin der moraliſche Urheber jener Aenderung iſt und ſich deſſen ſelbſt berühmte. Neben der vermeintlich damit gewonnenen religiöſen Annäherung der beiden Hauptpartien der Reformation dachte Calvin vor allem an die wichtigen politiſchen Vortheile, die ſeinen Anhängern im deutſchen Reich durch den ihnen möglich gewordenen Beitritt zur Augsburger Confeſſion erwachſen mußten.

Leider hat es bei dieſer einen Probe der advokatiſchen Rechtfertigungskunſt unſeres E. nicht ſein Bewenden. Es iſt die Melanchthon eigene lenitas (S. 47),

---

1) Vgl. Schürer, Theol. Literaturzeitung J. 1879. Nr. 1. Sp. 12. 13 (Plitt).

die ihn veranlaßt hat, den Unterschied zwischen katholischer und lutherischer Anschauung in rebus fidei in der C. A. auf Null oder wenigstens auf ein Minimum herabzudrücken. Später (S. 97) muß E. allerdings zugeben, es habe sich in That und Wahrheit zwischen Katholiken und Lutheranern nicht bloß, wie Melanchthon wiederholt in der C. A. (Ende des ersten und Beginn des zweiten Theils, Hase, p. 19. 20) versichert, nur um etliche „Mißbräuche" gehandelt, aber „es war Sache der Klugheit" (prudentiae erat), sich möglichst des Consenses mit der alten Kirche zu berühmen (S. 96), und Melanchthon bedient sich geflissentlich „einer gemäßigten Redeweise" (lenitate verborum S. 97). Diese „gemäßigte Redeweise" besteht nun bekanntlich darin, daß Melanchthon in der C. A. jede dogmatische Abweichung der Seinigen von der katholischen Lehre bestreitet und nur eine Auslassung etlicher „Mißbräuche" ihrerseits zugibt. Doch das ist nach E. keine Unwahrheit, sondern will nur so viel besagen: »mutationem doctrinae ita esse factam, ut de ea jure nemo possit queri« (S. 98)! Hier sind allerdings die Interpretation und der Text einander würdig!

E. muß anerkennen, daß die in art. VII (de Ecclesia, Hase, p. 11) des ersten Theils der C. A. gegebene Begriffsbestimmung der Kirche zwischen ecclesia visibilis und invisibilis nicht genau unterscheide (S. 68). Das thut aber nichts, die dort der Kirche beigelegten Attribute gelten eben von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gleichmäßig (S. 69). Welcher Unterschied dann noch zwischen der einen und andern bestehen soll, vergißt E. hinzuzufügen. Für den gewöhnlichen Leser muß es als ein Widerspruch erscheinen, wenn eben dort in art. XVIII.

(Haſe, p. 15) diejenigen verdammt werden, welche die Möglichkeit der Beobachtung der göttlichen Gebote ihrer Subſtanz nach dem natürlichen Menſchen zugeſtehen, und in Einem Athemzug behauptet wird, (nur) ihrer Subſtanz nach könne der natürliche Menſch die Gebote erfüllen. E. diſtinguirt: im letzteren Falle geht Subſtanz auf die äußere Handlung, im erſten Fall auf ea quae pertineant ad interiora (S. 91). Alſo das Aeußere kann auch gleich Inneres, a auch gleich non a genommen werden, helfe was helfen mag! Wenn Melanchthon die Unterlaſſung der euchariſtiſchen Prozeſſionen damit motivirt, »quia divisio Sacramenti« (= die getrennte Darſtellung des Leibes Chriſti unter der Geſtalt des Brodes in der Hoſtie) non convenit cum institutione Christi (C. A. II. art. I. De utraque specie, Haſe, p. 21), ſo iſt das in den Augen des E. nicht eine den wahren Grund abſichtlich verſchweigende Tergiverſation, ſondern eine paulo lenior (levior?) ratio, allerdings die gravissima ratio jener Unterlaſſung ſei die damit verbundene idolatria geweſen (S. 99). Die offenkundige Unwahrheit der C. A. (p. II. art. III. de Missa, Haſe, p. 23): Falso accusantur Ecclesiae nostrae, quod Missam aboleant, retinetur enim Missa apud nos, die in der Apol. (art. XII. de Missa, Haſe p. 250) wiederholt wird, hier aber wenigſtens durch die darauf folgende Erklärung motivirt erſcheint, wird beidesmal vollſtändig gerechtfertigt. »Tenendum vero est, Missam h. l. dici sensu latiori de administratione Eucharistiae« (S. 103); weil alſo Missa im weiteren Sinn von der Abendmahlsverwaltung genommen iſt, ſo wäre auch der Ausdruck Missa nicht bis auf's Blut zu preſſen (non ad vivum

resecandum l. c.). Aber doch sei im Wesentlichen die Meßordnung beibehalten worden und man habe nur nicht mehr alle scenischen und theatralischen Ceremonien der Papisten mitgemacht (S. 158) — und somit ist Melanchthons Behauptung nach allen Seiten gerechtfertigt. Wiederholt nennt Melanchthon in der Apologie die Buße ein Sacrament, so in V. de Poenitentia; »et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae« (Hase, p. 167) und noch deutlicher in art. VII. de numero et usu sacramentorum: Vere igitur sunt sacramenta Baptismus, Coena Domini, absolutio quae est sacramentum Poenitentiae (Hase, p. 200). Jedermann sieht, daß Melanchthon hier die Buße im vollen und eigentlichen Sinn als Sakrament bezeichnen wollte. E. weiß es besser, an der ersten Stelle ist sacramentum so viel als sigillum (S. 166), an der zweiten Stelle hat Melanchthon nicht die genaue Definition (definitio non satis accurata et subtilis) von Sakrament vor Augen gehabt, denn dann hätte er unmöglich die Buße unter die Sakramente einreihen können. »Si ergo objiciunt nonnulli, Melanchthonem tria statuisse sacramenta, respondemus, eum paulo latiorem fecisse definitionem« (S. 173) und damit ist alles in Ordnung. Wenn Melanchthon vom Gebet für die Verstorbenen (oratio pro mortuis) sagt: »Nos non prohibemus« (Apol. C. A. art. XII. de Missa, Hase, p. 274), so hat er ganz recht; freilich ist dasselbe kein Gebet der Fürbitte, sondern der Danksagung für die Gabe der Beharrlichkeit und Seligkeit, welche Gott den verstorbenen Heiligen verliehen hat (S. 196). Gewiß, qui bene distinguit, bene docet!

Der polemiſche Ton, den E. anſchlägt, iſt wenigſtens den »pontificii« gegenüber noch ſehr ſcharf, wiederholt heißt es von ihren Theologen: »mentiuntur«, »impudentissime mentiuntur«. Dem verdienten Herausgeber der concilia Germanica, dem Jeſuiten Harzheim, hängt re gar einmal das Epitheon ornans: *κυνῶπις* ille an (S. 120). Einmal (S. 194) ſieht er ſogar im Eifer der Polemik die Papiſten von Melanchthon bekämpft, wo der letztere in der That die Zwinglianer und deren Verflachung des Abendmahlsbegriffs auf's Korn nimmt (Apol. C. A. a. XII. de Missa, Haſe, p. 267). Daß unter dieſen Umſtänden die alten Vorwürfe, welche die C. A. und deren Apologie der alten Kirche machen, z. B. über die Wirkſamkeit der Sakramente ex opere operato sine bono motu utentis (öfter), die geforderte und doch unmögliche Aufzählung aller Sünden in der Beicht (Begründung: bei den Papiſten iſt's vulgare et celebre dogma: non confessum, non remissum S. 163) bis auf die Umſtände (man glaube dem proteſtantiſchen Freniker Fabricius hierüber nichts „er lügt" l. c.) u. a., ſo ziemlich alle von E. anerkannt werden, brauchen wir kaum beſonders hervorzuheben. Den Jeſuiten macht er die Doctrin des Königsmords zum Vorwurf, er ſei nach ihnen erlaubt, wenn der betreffende Fürſt gegen den Nutzen der Kirche handelt. »De qua re vid. libellus gallice scriptus, qui inscribitur: Le Jesuite, cujus excerpta dedit Ernesti in Bibliotheca theol.« (S. 84). Die Behauptung, die Papiſten lehren, Chriſtus habe nur pro peccato originali ſatisfacirt, dagegen habe er die Meſſe eingeſetzt, in qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus (C. A. p. II. art. III.

de Missa, Hase, p. 25) wird der C. A. getreulich nachgeredet, die letztere Erklärung aber dahin abgeändert, die actualen Sünden müßten durch zeitliche Strafen abgetragen werden (S. 105). Auch die Berufung der Apologie (a. XII. de Missa, Hase, p. 265) auf eine diesfallsige Aeußerung des hl. Thomas wird ihr nachgebetet, wieder mit der Aenderung daß an die Stelle der delicta quotidiana im Text der Apologie von E. peccata actualia eingesetzt werden (S. 194). Das Citat ist E. wie Melanchthon schuldig geblieben, kennt E. doch die Scholastiker so gut, daß er S. 149 auseinandersetzt, scholastische Theologen seien solche, die außerhalb der Klöster in öffentlichen Schulen Theologie gelehrt, während die mönchischen Theologen innerhalb der Klöster gelehrt und immer mit jenen Streit gehabt haben. Ueber Mißverständnisse des E. bezüglich der missae privatae (S. 104), der Meßstipendien (l. c.), des Breviers (S. 125), des Meßcanons (S. 196) gehen wir hinweg, zumal uns der Text zum Theil lückenhaft vorkommt.

Einigemal erschwingt E. sich einen Augenblick auf einen etwas liberaleren Standpunkt der Beurtheilung, so wenn er (S. 79) zugibt, daß wenigstens zu seiner Zeit (hodie) die Papisten nicht mehr so lehren, wie Melanchthon (C. A. p. I. a. XII. de Poenitentia, Hase, p. 13) ihnen früher vorgeworfen habe, als ob man nemlich die Gnade Gottes mitelst Satisfactionen verdiente, doch hätten wenigstens einige Scholastiker so gelehrt, bezüglich deren er aber klüglich auf Carpzow verweist. Ja er gibt sogar einmal (S. 81) zu, daß mit dem Ausdruck: die Sakramente wirken ex opere operato ein richtiger Sinn verbunden worden sei; aber andere scholastische Doctoren

und Theologen nahmen es eben im ſchlimmen Sinn, die äußere Sakramentshandlung an ſich wirke heilskräftig auch sine bono motu utentis.

Mit den gegebenen Auseinanderſetzungen glauben wir unſer Urtheil über den Werth der E.'ſchen Vorleſungen hinlänglich motivirt zu haben. Wir wünſchen für unſere Perſon auch deren vollſtändige Herausgabe und ſind wir namentlich begierig zu erfahren, wie ſich E. in die intricaten Frage der Concordienformel hineinfindet bez. ſich aus denſelben herausfindet. Für das ſachliche Verſtändniß der ſymboliſchen Bücher der Lutheraner wird die vollſtändige Herausgabe auch des zweiten Theils dieſer Erklärung vorausſichtlich ſo wenig als die des erſten Theils leiſten, aber derſelbe würde immerhin wie dieſer erſte Theil einen intereſſanten Beitrag zur Charakteriſirung des Theologen E. und des Geiſtes der Theologie ſeiner Zeit und Zeitgenoſſen bieten.

Lic. Knittel.

7.

De **Martyrologio Romano.** Parergon historico-criticum. Scripsit **Hugo Laemmer**, Theol. et Phil. Dr., in Univ. Litt. Vratislav. Th. Prof. Publ. Ord., Eccl. Cathedr. ad S. Jo. B. Canon. Cap. etc. — Ratisbonae. Typis et sumptibus Georgii Josephi Manz. 1878. 8°. 115. S.

Der weſentliche Inhalt dieſer ſehr beachtenswerthen Publikation iſt folgender. Gregor XIII beauftragte eine Commiſſion von zehn Gelehrten, an deren Spitze Cardi-

nal Sirletus ſtand, das alte Martyrologium nach den alten Handſchriften herauszugeben (I—XII). Daher verglichen die Correctoren das Martyrologium Usuardi, welches abgeſehen von der Vaticaniſchen Baſilika damals in allen Kirchen benützt wurde und zu wiederholten Malen gedruckt worden war, mit dem Martyrologium der genannten Vaticaniſchen Baſilika, mit dem ſehr alten Martyrologium monasterii S. Cyriaci in Thermis, dem gleichfalls ſehr alten von Sirletus unlängſt lateiniſch überſetzten Menologium Graecum, aber auch mit zahlreichen Werken der hl. Kirchenväter. Ihre Arbeit verdient um ſo größere Anerkennung, weil damals das Martyrologium Hieronymianum, das Martyrologium Romanum Parvum und das echte Martyrologium Bedae noch unbekannt waren (XIII—XVI). Die zwei illegitimen und fehlervollen Ausgaben des Römiſchen Buchdruckers Baſa wurden ſogleich unterdrückt, als im Januar 1584 die erſte officielle Ausgabe des revidirten Martyrologs zu Rom erſchien (XVII—XVIII). —

Baronius, der inzwiſchen eine Vita des hl. Ambroſius verfaßt hatte, wurde ſechs Monate nach dem Erſcheinen dieſer amtlichen Ausgabe durch die Cardinäle Sirletus, Felix Perettus und Antonius Caraffa aufgefordert das revidirte Martyrologium zu commentiren. Er durchforſchte daher nicht nur alle jene Quellen, welche zur Feſtſtellung des Textes gedient hatten, ſondern auch die Schätze zahlreicher Kirchenarchive, viele Martyrerakten, Breviere und Inſchriften. Bevor er aber das Reſultat ſeiner Studien der Oeffentlichkeit übergab, überſandte er das commentirte Martyrolog dem Biſchofe Lindanus zur Beurtheilung. Cardinal Caraffa hat das Verdienſt, daß

durch seine Vermittlung der in Folge kleinlicher Anfeindungen ins Stocken gerathene Druck des Werkes vollendet wurde. Allein diese erste Ausgabe des durch Baronius commentirten Martyrologs, welche 1586 zu Rom erschien, war nicht mit der nöthigen Sorgfalt hergestellt worden und leider wurde sie mit noch größerer Nachlässigkeit im folgenden Jahre zu Venedig wieder abgedruckt. Daher war es von Werth, daß der Antwerpener Buchdrucker Plantinus eine neue Edition unternahm, welche Baronius zuvor mit Unterstützung des Juvenalis Ancina, Antonius Talpa und Silvius Antonianus genau durchsah und verbesserte; der gelehrte Bischof Lävinus Torrentius von Antwerpen übernahm die Correktur der Druckbogen. Diese Ausgabe erschien zu Antwerpen im Sommer des Jahres 1589 und fand allgemeine Anerkennung (XIX—XXIX). —

Baronius wurde aber nicht nur mit Lobeserhebungen überhäuft, es gingen ihm auch viele kritische Bemerkungen zu, wie seine in der Bibliothek der Oratorianer zu S. Maria della Vallicella in Rom aufbewahrte Correspondenz beweist. Wenn nun auch einzelne Ausstellungen unbegründet waren, so konnte er doch andere, wie die des Henricus Gravius, Vincentius Justinianus und Nicolaus Serarius, theils in der genannten Ausgabe v. J. 1589 verwerthen, theils in der Edition, welche 1598 zu Rom erschien. Auch in der Folgezeit erhielt er noch manche werthvolle Notiz und verbesserte bis zu seinem Tode an diesem trefflichen Werke (XXX—LI). —

Auf Befehl Urban VIII wurden im Jahre 1628 die Arbeiten für das Martyrologium wieder aufgenommen, sowohl um die inzwischen canonisirten Heiligen einzu-

tragen, als auch um den Text zu verbessern. Gavantus stand an der Spitze der damit beauftragten Commission, die höchst wahrscheinlich, wenn auch nicht sämmtliche, so doch einige der damals zu Correctoren des Breviers ernannten Gelehrten zu ihren Mitgliedern zählte. Diese Studien wurden unter Clemens X fortgesetzt, aber erst unter Innocenz XI vollendet. Die vermehrte und verbesserte Ausgabe des Martyrologs erschien zu Rom 1681 (LII—LV).

Inzwischen hatte die hl. Congregation der Riten am 31. August 1680 das Decret vom 30. Juli 1616 neuerdings eingeschärft, nach welchem in das Römische Martyrologium nur die canonisirten Heiligen aufzunehmen sind. Die hl. Congregation entschied aber nicht die Frage, ob das Martyrologium, wie Prosper Bottinus erklärt, ad cultum — oder, wie Fatinelli behauptet, ad memoriam gestorum bestimmt sei (LV—LVI).

1749 erschien zu Rom durch die Bemühungen Benedikt XIV die sorgfältigste Ausgabe des Martyrologs. Der gelehrte Papst betont dabei in einem Schreiben an den König Johann V von Portugal, welches auch in die neuesten Ausgaben des Martyrologs (Rom 1873 und Regensburg 1874) aufgenommen ist, daß er an den bisher beobachteten Regeln bezüglich der Nichteinzeichnung der Seligen und nicht allgemein verehrten Heiligen festhalte. Dabei hatte er speciell die inzwischen veröffentlichten Arbeiten Mabillons und der Bollandisten im Auge, deren hohe Verdienste dadurch ebenso wenig geschmälert werden, wie durch das Decret v. 20. August 1870, worin Pius IX die Argumente des berühmten Bollandisten Victor de Buck verwarf und unter Bezugnahme auf die

Vorschriften Benedict XIV möglichst gewissenhafte Studien bezüglich derjenigen Heiligen verlangt, deren Verehrung durch Brevier und Martyrolog legitimirt ist (LVII —LXII).

Die Schrift handelt demnach »de origine et historia Martyrologii Gregoriani«. Der Verfasser hat darin auf Grund seiner römischen Quellenforschungen jenes historisch-kritische Problem gelöst, von welchem noch unlängst Montagne erklärte: (»Le problème) reste entier et ne sera résolu que par l'étude approfondie des archives romaines«. Nach klarer und bündiger Widerlegung der unrichtigen Angaben des Augustin Theiner und des Prosper Lambertinus weist der Verfasser nach, daß Gregor XIII zehn Gelehrte zu Correctoren des Martyrologs ernannte, nämlich: Sirletus, Baronius, Silvius Antonianus, Aloysius Lilius, Petrus Ciaconus Toletanus, Gerardus Vossius Belga, Latinus Latinius, Curtius Francus, Antonius Geronius Tarraconensis und Antonius Agellius. Dabei sind höchst interessante Nachrichten über diese Männer, besonders über Sirletus und Baronius in die Beweisführung kunstvoll eingereiht. Das von den Correctoren benützte, aber auch das leider nicht benützte Quellenmaterial hat der Verfasser kurz zusammengestellt und eröffnet uns hierauf durch die übersichtliche Gruppirung der von Baronius bei Abfassung seines Commentars durchforschten Quellen einen großartigen Blick in dessen hohe Gelehrsamkeit. Der Verfasser schließt sich möglichst genau an den Wortlaut der lateinischen Quellen an und reihte viele unedirte italienische Urkunden mit Nutzen in die Darstellung ein. Mit großer Gewissenhaftigkeit weist er fortwährend in den reichhal-

tigen, aber kurz gefaßten Anmerkungen auf die in umfassenster Weise benützte Literatur hin. In den Anmerkungen sind ferner manche höchst interessante Forschungen niedergelegt, von denen besonders hervorzuheben sind: die Widerlegung des Melchior Canus bezüglich der lib. dialogorum S. Gregorii (S. 27. 39.); die Unterscheidung des Dionysius Areopagita von Dionysius v. Paris (S. 67. 68. 89. 90.) und der Beweis, daß Clemens Alexandrinus das Prädikat heilig verdiene (S. 97. 98). Die Eintheilung des scharf disponirten Stoffes in 62 Nummern, deren Inhalt der Conspectus genau angiebt, ermöglicht ein leichtes Eindringen in den Gegenstand; indessen würde der Leser noch schneller den Ueberblick gewinnen, wenn (wenigstens im Conspectus) die Disposition augenfällig hervorgehoben wäre und zwar dadurch, daß nach Nr. 18 und 51 größere, nach Nr. 12, 29, 52, 56 und 59 aber kleinere Absätze gemacht worden wären. Außerdem ist es unbequem, daß die Citate in den Anmerkungen nicht gleichmäßig durch Anführungszeichen, sondern vielfach nur durch die dahinter gesetzte Quellenangabe als Citate kenntlich gemacht sind. Allein diese durchaus nebensächlichen Ausstellungen können nicht den geringsten Schatten auf die besprochene Schrift werfen, welche mit vollem Recht in lateinischer Sprache abgefaßt ist. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, noch mehr aber wegen der exacten Behandlung desselben wird das Parergon über das Römische Martyrologium einen würdigen Platz in der theologischen Literatur erhalten und behalten.

Dr. Sprotte.

8.

Philoſophie der Religion, oder Studien über Gott und das Göttliche, mit ſteter Rückſicht auf die Lehren der größten Philoſophen aller Zeiten — von **Franz S. Betz**, Domkapitular in Paſſau. Mainz, Kirchheim 1878 kl. 8. 160 S. 2 M.

1. Das bezeichnete Schriftchen, das wir allen für wiſſenſchaftliche Beſprechung religiöſer Wahrheiten intereſſirten Leſern empfehlen können, enthält nicht eine „Religionsphiloſophie" im ſtricten Sinne des Wortes, ſondern wie der ausgeführte Titel angibt, metaphyſiſche Erörterungen, die darauf abzielen, den Begriff des Abſoluten nach Inhalt und Realität zu erweiſen und zu erläutern, Erörterungen, die den größten Philoſophen und Theologen in neuer Zeit, den Werken der Dichter und Denker entlehnt ſind. Es iſt ſomit auch nicht eine Arbeit, die ſich in dem Rahmen ſtreng wiſſenſchaftlicher Syſtematik bewegt, aber eben deßhalb vielleicht nicht bloß dem weniger philoſophiſch Gebildeten, ſondern auch dem ſtreng geſchulten Denker als angenehme Lectüre willkommen, der gerne dann und wann die Gedanken anderer in etwas freierer Form an ſich herantreten läßt.

2. Wenn der hochw. H. Vf. an der Hand „ſolider Axiome" die „großen Probleme der Philoſophie über das wahre und wirkliche Sein, über das Werden und deſſen letzten Grund und Zweck, über Geiſt und Materie, über das Weſen, die Unſterblichkeit und die Beſtimmung der menſchl. Seele" zu behandeln verſpricht — ſo iſt das freilich etwas irreleitend. Denn der Context redet von dem Seienden als dem Sein ſelbſt, von dem Nichts und dem Möglichen, dann von dem abſoluten Sein, und legt

dieſem als Weſensmerkmale bei die einzig wahrhafte Realität, Aſeität, Vollkommenheit als reale Wahrheit, Güte und Schönheit, reale Urſächlichkeit, Ewigkeit, Seligkeit, Raum-Zeitloſigkeit, Drei-Einheit, Geiſtigkeit u. ſ. w. Kurz das Abſolute, Gott im theiſtiſch-chriſtlichen Sinn, iſt das vollkommene Sein, das Urweſen, in welchem die dreifache Form „des Seins, Wiſſens und Wollens" „in der Einheit der abſoluten Subſtanz, ewig zur Einheit immanent vereinigt" iſt. Gott iſt das Leben und des Lebens Urgrund, die Urform und das Urbild des Seins, der Geiſt, welcher mit ſchöpferiſcher Macht das Sein aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit in Zeit und Raum ſetzt und ſich ſelbſt in ſeiner immer gegenwärtigen, zeitloſen Ewigkeit als Endzweck allem Daſein gegenüberſtellt. Dem gegenüber kommen die ſog. ontologiſchen Fragen nur in nebenſächlicher Weiſe zur Sprache. Immerhin aber bietet auch das mit Fleiß und Verſtändniß Dargelegte viel Schönes und Anſprechendes und wir wollen ganz beſonders dieß als ein Verdienſt des H. Vf. hervorheben, daß er, wohl von dem richtigen Gedanken geleitet, für die Löſung der großen philoſophiſchen Streitfragen unſerer Zeit müßen zuerſt auf dem Gebiet der Erkenntnißtheorie die nöthigen Geſichtspunkte klar geſtellt werden, von den dießbezüglichen Diſtinctionen ausgegangen iſt und auf die mitunter ſo treffenden Erkenntnißgrundſätze der Alten hingewieſen, — ja etwas zu einſeitig aufgebaut hat (S. 1—14). Es läßt ſich kaum leugnen, daß die meiſten philoſophiſchen Theorien darin ſich bewähren oder verfangen müſſen, wie ſie das Verhältniß des göttlichen Denkens zu den zu erſchaffenden Dingen und dem menſchlichen Erkennen ſich vorſtellig machen, und unſer H. Verfaſſer hat es eben verſtanden an

einem concreten Fall, in der Kritik der „Philoſophie des Unbewußten“ nachzuweiſen, wie der Grundfehler dieſer ſchließlich auf eine Mißkennung des göttlichen Selbſtbewußtſeinprozeſſes zurückzuführen ſei. S. 87 ff.

3. Die Form, in welcher der hiemit ſkizzirte Inhalt geboten wird, lehnt ſich an die ſcholaſtiſche Methode an, wornach jeweils eine möglichſt gedrängte Theſe in ſyllogiſtiſcher Faſſung an die Spitze geſtellt und dieſe in „Bemerkungen“ poſitiv, negativ, reſtriktiv vertheidigt wird, unter Berufung auf die Ausſprüche und Lehre der „größten Philoſophen aller Zeiten“. Auch wir wollen die ganz eminente Bedeutung der ſcholaſtiſchen Methode in ſyllogiſtiſch-formaler Beziehung keineswegs beſtreiten. Aber dieſe Methode iſt nicht die einzige Weiſe zu philoſophiren und ſie iſt nicht ſo allſeitig ausgeſtaltet und abgerundet, daß eine Fortbildung nicht mehr möglich wäre. Gleich die metaphyſiſche Vorausſetzung, die ariſtoteliſche Kategorie „Materie und Form“, kann trotz der ſcharfſinnigſten Bemühungen, ſie rein theiſtiſch zu deuten, ihren uranfänglichen Karakter nicht völlig verleugnen. Wir behaupten nicht, daß in der echten Scholaſtik auch nur Anklänge an den alten Dualismus gegeben werden wollen; aber vielleicht ſind ſie hin und wieder doch nur um den Preis eines Paralogismus vermieden worden.

a. Von „Potentiellem“ z. B. kann im Grunde nur geredet werden unter Vorausſetzung eines „Potenten“. Indem aber dieſe nothwendige Subjektsbezugnahme außer Acht gelaſſen wird, kommt es auf das „Möglichſein“ (δυνάμει ὄν) als auf ein metaphyſiſches Princip hinaus. Dieſes heißt „Materie“. Ihr Begriff als reine Allgemeinheit, Starrheit, Unbewegtheit, Unbegrenztheit, Paſſi-

vität u. ſ. w. ruht lediglich auf einer Erſchleichung. Man denkt an kein Subjekt mehr, dem genannte Prädikate inhäriren könnten, und man bedenkt nicht, daß ohne ein wirkliches Subjekt die Prädikate objektiv ſelbſt unmöglich, daß ſie bloße Scheinbegriffe ſind, denen kein metaphyſiſches Element mehr entſpricht. Mutatis mutandis gilt dasſelbe von der „reinen Form".

b. Dieſe, das „*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*" iſt nur für den Dualiſten ein vollziehbarer, an ſich ein unvollziehbarer Begriff und das *πρῶτον ψεῦδος* des ariſtoteliſchen Dualismus. Deßhalb iſt auch der ariſtoteliſche Bewegungsbeweis [1]) für Gottes Daſein eine Erſchleichung. Die ſog. Veränderlichkeit der Welttheile gibt keine nothwendig extramundane Welturſache. Der kosmologiſche Beweis de contingentia mundi iſt nicht mehr ausſchließlich konkludent für den Pantheismus, aber auch noch nicht ſtringent für den Theismus [2]). Für letztere Forderung müßte die objektive Realität des Werdens in der empiriſchen Welt als Oberſatz des Syllogismus dargethan werden.

c. Ein reales „Werden" — bei Petz vorausgeſetzt pp. 13. 40 ff. u. a. — ein poſitives Entſtehen eines Etwas aus nichts läßt ſich empiriſch nirgends aufzeigen.

---

1), cfr. bei Petz pp. 13. 19 ff. 33 u. a. Beſonders auf Seite 61 ſteht der vollkommen unverſtändliche Schluß de contingentia: „Die Dinge der Welt entſtehen, indem ſie das Sein empfangen. Sie empfangen ihr Sein durch das abſolute Sein. Nun kann aber das Recipiens nicht Eines ſein mit dem Receptum. Folglich iſt die Welt nicht Eines mit Gott". Welch ein Formalismus!

2), Dies die ganze durch Petz S. 33 gerügte Parodoxie des Hamma'ſchen Satzes: von der Zufälligkeit der Theile kann nicht direkte auf die Zufälligkeit des Ganzen geſchloſſen werden.

Ueberall gewahren wir bloß eine Veränderung von Beziehungen des Seienden zum Seienden, welche den Weſensgrund der jeweiligen Seinsposition niemals alteriren. Hiegegen möchten wir nicht den chemiſchen Iſomerismus und ſchon gar nicht eine etwaige „dialektiſche“ Nothwendigkeit anrufen. Es iſt alſo eine Erſchleichung, wenn man in den Gedanken von einer Veränderung der ſubſtantialen Beziehungen am Sein ohne weiteres die Vorſtellung von einer ſubſtantialen Seinsveränderung hereinſpielen läßt. Das führt zu einer unſtatthaften Gegenüberſtellung von Abſolutem und Bedingtem. Eigentliche Subſtantialität könnte dann nur dem erſteren beigelegt, für letzteres aber müßte ein — ſchon logiſch ganz verfänglicher — komparations- und gradationsfähiger Seinsbegriff ſtatuirt werden. Und doch iſt wahre „Metaphyſik“ nur möglich auf Grund eines vollkommen univerſalen Seinsbegriffes, auf Grund durchgreifend univerſaler Seinsgeſetze.

d. Der Rückſchluß von dem Vielen auf das Eine, von dem Zuſammengeſetzten auf das Einfache iſt ein Fehlſchluß, der ſich auch in der Leibniz-Wolf'ſchen Schule findet, und bis heute noch nicht überwunden. Iſt es aber nicht ganz evident, daß ich „Vieles“, „Zuſammengeſetztes“ gar nicht denken kann, ohne das „Eine“, „Einfache“ mindeſtens ſtets mitzudenken? Wie alſo kann vom Zuſammengeſetzten auf das Einfache als auf ein Unbekanntes ein logiſch richtiger Schluß gemacht werden? Hier ſcheiden ſich weſentlich logiſche und chemiſche Analyſe, und ſchon Plato ſagt nach dem Zeugniß des hl. Thomas: Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Freilich macht der hl. Thomas doch auch den

Fehlschluß: wir gelangen zum Begriffe des Einfachen durch das Zusammengesetzte (Petz p. 38 Anm.). Wie aber könnten wir den Begriff des Zusammengesetzten gewinnen, wenn wir die Idee des Einfachen nicht zu ihm hinzubrächten?

e. Als Grund recht vieler Fehlschlüsse ist eine ungenügende Einsicht in das erkenntniß-theoretische Problem und die theilweise Mangelhaftigkeit der scholastischen Phychologie namhaft zu machen. Wir betonen da nicht die unstichhaltige und gar nicht zweckentsprechende Eintheilung des Wissens in freies und nothwendiges, approbirendes und improbirendes u. s. w. (Petz p. 104 Anm.). Solcherlei Divisionen sind gemacht worden, um die Antithese: absolut sicheres Vorauswissen, Vorausbestimmen durch Gott und freies Handeln des Bedingten — dialektisch zu vermitteln. Durch Hineinschiebung des Freiheitsmomentes in das Wissen wird aber die Frage nicht gelöst, sondern umgangen. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Klassifikation des Willens als Voluntas antecedens und V. consequens u. a. (Petz 122 Anm.). Die Deduktion des Willens aus dem Intellekte, wie sie Petz p. 119 f. nach dem hl. Thomas gibt, können wir uns nicht versagen als Illustration unseres Gedankens anzuführen. Jegliches Ding, heißt es Summa, P. I. qu. 19. art. 1 Concl., steht zu seiner Form in dem Verhältniß, daß es nach ihr strebt, wenn derselben beraubt, in ihr ruht, wenn mit derselben begabt. Dies Streben ist bei den Naturdingen der Naturtrieb; bei den intellektuellen Wesen aber gehört es, zugleich mit dem Ruhen, zum Willen. Also „geht aus dem Intellekte der Wille von selbst hervor" weil eben dem intellectus intelligens ein Streben nach

ſeiner forma intelligibilis immanent iſt und ſein muß.

Nun aber iſt offenbar ein Ding gar nicht, wenn es ſeine Form nicht hat; folglich kann es auch nicht „ſtreben“, und das Sehnen, welches Ariſtoteles der Materie als dem Weiblichen gegenüber von dem Männlichen zuſchreibt, beruht auf inhaltsloſer Abſtraktion. Jedoch ein „Streben“ ſelbſt zugelaſſen — was wär' es anderes als gerade die rudimentärſte Energie des Willens? Mithin iſt das Wollen als etwas Irrationales ſtillſchweigend ſchon in die Konkluſion mithereingenommen und am Ende erſt als das Konkluſum hingeſtellt.

Um die Identität von Wiſſen und Wollen zu erweiſen, muß von letzterem ausgegangen werden: oder vielmehr: der Verſuch wird gar nicht gelingen ohne Sprung und Erſchleichung, wenn man nicht noch einen Schritt weiter thut, wenn man nicht bis zu der „Erfindung der neuern Pſychologen“, zu dem ganz unverſtandenen und deßhalb perhorrescirten („neuentdeckten“) Gefühlungsvermögen fortgeht. — Wir wollen übrigens nicht vergeſſen, daß die obige Argumentation des hl. Thomas von ſeiner Anſchauung getragen iſt, die Materie ſei das Individuationsprinzip, nicht die Form. Freilich iſt auch dieſer Satz eine petitio principii, da hier die materia quantitate signata, d. h. die individuell ſchon präformirte Materie gemeint iſt.

Die aufgeführten Paralogismen, wozu die Stringenz des ſyllogiſtiſchen Beweisverfahrens von ſelber führen muß, ſobald gewiſſe dogmatiſche Vorausſetzungen der Schule hingenommen ſind, ſtören mannigfach die Lectüre der Petz'ſchen Schrift. Das Zurückgehen auf die Alten iſt unter allen Umſtänden geboten; aber wir wollen nicht

überſehen, daß einige Inſtrumente der Alten gegenüber von neuen Irrthümern nicht ſelten eben veraltet ſind.

Horb a/N. Vikar Dr. Braig.

9.

Geſchichte der **religiöſen Aufklärung** im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten von **Hermann Reuter**. Zweiter Band. Berlin 1877. W. Hertz. IX und 391 S.

Nicht ſo raſch als auf den erſten Band dieſes Werkes (ſ. Qu.Schr. 1876 S. 509 ff.) der zweite folgte, kommt er hier zur Anzeige. Erſt nachdem Referent von einer Reihe von anderweitigen Arbeiten frei geworden, konnte er zur Lektüre desſelben ſchreiten und obgleich ſein Urtheil manchmal ein anderes iſt als das des Verfaſſers, der zwar im allgemeinen eine ſeltene Unbefangenheit und Objektivität zeigt, aber in einzelnen Punkten ſeinen confeſſionellen Standpunkt doch noch über Gebühr vorwalten ließ, ſo erfreute er ſich doch in hohem Grade wie an der Neuheit der vorgeführten Erſcheinungen ſo an der ſtaunenswerthen Gelehrſamkeit, dem eiſernen Fleiß und der ungewöhnlichen Akribie, womit das Werk ausgeführt iſt. Wenn es im Vorwort auch nur ein Verſuch genannt wird, ſo wird es bei den Freunden der Wiſſenſchaft im Werthe deßwegen nicht ſinken. Der Verfaſſer aber wird wegen der Selbſtverleugnung, die er geübt, in ihrer Achtung ſteigen.

Während im erſten Band die Spuren der Aufklärung bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts, bezw. bis zum Tod Abälards, aufgeſucht wurden, werden jetzt zunächſt

die Nachwirkungen dieſes Mannes dargeſtellt und es begegnen uns hier die Namen Bernhard Sylveſter, Wilhelm von Conches, Gilbert de la Porée und Simon von Tournay, indem zugleich Gerhoh von Reichersberg, Johann von Cornwall und Walter von St. Viktor als Gegner der Neologie vorgeführt werden. Dann (S. 21—56) werden die neuen Motive aufgezählt, durch welche die Aufklärung eine Steigerung erfuhr (Ausgang der Kreuzzüge, der friedliche Verkehr zwiſchen Chriſten und Moslems, Stellung der katharischen Häreſie, die negative arabiſche Philoſophie, der Averroismus und ſeine Verbreitung unter Juden und Chriſten, Umſchwung der ſocialen Verhältniſſe im dreizehnten Jahrhundert), die Anſätze und Neigungen zur Aufklärung bei den Troubadours und bei deutſchen Dichtern, bei Roger Bacon und Duns Scotus nachgewieſen (S. 56—123) und endlich die Phaſen der Geſchichte der tendenziöſen Aufklärung geſchildert (S. 123—304). Der letztere Theil, der Haupttheil des Bandes und, wenn wir von den Quellen und Beweiſen (S. 307—391) abſehen, beinahe zwei Drittheile desſelben umfaſſend, zerfällt ſelbſt in drei Bücher und im erſten, bezw. dem ſechsten des ganzen Werkes, kommen hauptſächlich die Averroiſten in Paris zur Sprache, die hier zuerſt im Jahre 1239 oder 1240 hervortreten und bereits die Lehre von der doppelten Wahrheit vortrugen. Im zweiten Buch werden die myſtiſchen Neologen behandelt, Joachim von Fiore und die Anhänger des ewigen Evangeliums, Amalrich von Bena und die Amalricaner, die Ortlibarier und die Sturmgeiſter der Aufklärung, die Brüder des freien Geiſtes. Das dritte bezw. achte Buch endlich iſt Friedrich II gewidmet und S. 275 ff. wird insbeſondere eine Unter-

ſuchung darüber angeſtellt, ob der Kaiſer das berüchtigte Wort de tribus impostoribus geſprochen habe. S. 295 ff. wird ein Reſumé gegeben und ich theile den Paſſus mit theils wegen ſeiner ſachlichen Wichtigkeit theils als Probe des Verfahrens und der Darſtellung des Verf. „Sämmtliche Quellen," heißt es hier, „die für unſeren Zweck in Betracht kommen, ſind erforſcht, zu verwerthen geſucht; aber keine iſt völlig unanfechtbar. Daß — alle uns überlieferten Notizen mit einander verglichen — die naturaliſtiſche Denkweiſe des Staufen eine wahrſcheinliche Thatſache ſei, hat die bisherige Darlegung darzuthun wenigſtens die Abſicht gehabt; aber die verhältnißmäßige Gewißheit, welche in manchen anderen Fällen erreichbar iſt, den Leſern mitzutheilen, iſt ſie nicht im Stande geweſen. Es iſt uns ſo manches erzählt, was ſeine religiöſe Stellung verdächtigt, daß man ſelbſt die Erklärung von den drei Fälſchern, ob ſie gleich nur von perſönlichen Feinden ihm zugeſchrieben wird, anzuzweifeln kein Recht hätte, wenn nur die Glaubwürdigkeit dieſer Erzählungen durch die hiſtoriſche Kritik zu erhärten wäre. Allein dieſe hat im Gegentheil deren Unſicherheit ſicher zu ſtellen. Umgekehrt unterliegt auch das, was Apologetiſches zu ſeinen Gunſten dargebracht iſt, Einwendungen. Mag man immerhin verſuchen, dieſe durch andere wieder zu entgründen, das Ergebniß aller dieſer Unterſuchungen bleibt doch dasſelbe, die Aechtheit des berüchtigten Ausſpruchs im Munde Friedrichs iſt durch kritiſche Mittel nicht zu erweiſen. — Folgt aber daraus, daß er ihn nicht gethan hat? Man ſcheint antworten zu müſſen, der Hiſtoriker könne das nicht wiſſen; denn ſein Wiſſen reicht nur ſo weit, als die Zuverläſſigkeit der Quellen. Da

dieſe in unſerem Falle zweifelhaft iſt, ſo kann das Urtheil berechtigt erſcheinen, die Geſchichtsſchreibung müſſe die obige Frage als eine unbeantwortliche bezeichnen. Ich ſelbſt als Quellenkritiker ſpreche es in meinem Namen aus und thue das um ſo lieber, weil ich Gelegenheit erhalte, ein Zeugniß für die vielen Unſicherheiten der hiſtoriſchen Ueberlieferung abzulegen. Aber es gibt Fälle, wo dieſe vorhanden iſt, ohne daß die Thatſache, auf welche ſie ſich bezieht, dem Hiſtoriker ſchlechthin unerkennbar würde. Sie kann durch die Berichte wenig verkürzt zu ſein ſcheinen, aber die geſicherte Kenntniß des geſchichtlichen Zuſammenhangs, dem ſie angehört, ſichert auch ſie. Eine Ausſage über eine hiſtoriſche Perſon, im Munde des Gegners verdächtig wird möglicherweiſe durch den Totaleindruck, den letztere auf die Zeitgenoſſen, auf die Hiſtoriker ſelbſt macht, bewahrheitete Anekdoten, von Zeugen zweifelhafter Treue erzählt, können unter Vergleichung mit anderweiten Charakterzügen des Helden eine hohe innere Wahrſcheinlichkeit erlangen. — Das ſind Sätze, auf Grund deren ich unter Bezugnahme auf die ganze bisherige Erörterung zu behaupten wage: Friedrich II hat alle poſitive Offenbarung geleugnet; das Wort von den drei Betrügern geſprochen. Selbſt wenn es ſeine Lippen nicht geredet haben ſollten, würden wir doch den Inhalt ſeiner geheimſten Gedanken darin erkennen; Wahrheit und Dichtung wären hier auf unzertrennliche Weiſe verknüpft, die höhere hiſtoriſche Wahrheit bliebe unverkümmert. Das würde nicht der Fall ſein, wenn als das wirkliche Factum nur dieß anzuſehen wäre, daß dieſer Fürſt über religiöſe Dinge freier gedacht habe, als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, die berüchtigte Phraſe aber

eine gehäſſige Uebertreibung wäre. Denn dann müßte man von Erdichtung, nicht aber von Dichtung in obigem Sinn reden. Allein dieſe ſchwächliche Ausdeutung verwerfe ich ausdrücklich und zweifle nicht an der auch wörtlichen Authentie".

Funk.

10.

Laudes et Hymni ad SS. Mariae Virginis Honorem, ex Armenorum Breviario excerpta, Mechitaristicae Congregationis opera latinitate donata. Venetiis in S. Lazari Insula. 1877 (1326 armen. Aera) und 123 SS. 4to.

Auf das Biſchofsjubiläum Pius' IX. hat die Congregation der Mechitariſten (Monachi Mechitaristae S. Lazari Venetiarum S. VII), der merkwürdige Ausſchnitt geiſtlichen Morgenlandes auf abendländiſchen Inſelboden verpflanzt, und hier im Contakt mit dem Abendland, aber bei feſter Bewahrung der Wurzeln ihres nationalen Beſtandes, ſeit über hundert Jahren zu hoher Blüthe gediehen, Talent und Fleiß mit Frömmigkeit paarend, einen Blumenkranz der ſchönſten Hymnen und Lieder, die claſſiſche geiſtliche Autoren ihrer Nation aus verſchiedenen Jahrhunderten zu Ehren der h. Jungfrau gedichtet haben (Patronae Tuae, a Te summopere excultae), geflochten und dem Papſt zu der ſeltenen Feier dargebracht. Die Gabe, auch typographiſch ſehr ſchön ausgeſtattet, iſt für weitere Kreiſe dankenswerth. Sie führt eine größere Anzahl Marienhymnen, auf verſchiedene Feſte der Heiligen und ihres göttlichen Sohnes gedichtet vor, theils in einfacherem Schema, theils in kunſtvollerer Gedanken- und Wortver-

ſchlingung, hier unmittelbarer Erguß tiefer Herzensfrömmigkeit, dort der jubelnde Ausklang einer ihres Glaubens ſtolzen Seele, dann wieder reflektirtes Ergebniß eines tief in das Glaubensgeheimniß eindringenden Geiſtes, deſſen eigenthümliche lichte Gluth ihm den Pfad zur Auffindung und meiſt glücklichen Verwendung treffender Bilder und Typen des alten Bundes erhellt. Das zwar original reichhaltige und für jedes Wiſſensgebiet verwendbare, aber von Haus aus auch ziemlich rauhe und widerſpänſtige armeniſche Idiom hat hier ſeine Meiſter und Bändiger gefunden, und die Lieder ſind auch ihrerſeits ein Beleg, daß im Schriftthum dieſes ernſten Volkes, das ſo oft für ſeinen Glauben geblutet, doch von Anfang an die ſchöne Literatur, die Dichtung ihren Platz genommen und behauptet hat. Die Liederſammlung bekennt ſich aber, und es iſt dieß ihre höhere Bedeutung, als Glied einer Kette, die ſich durch die geiſtliche Literatur aller chriſtlichen Nationen ſchlingt, eines durch alle Jahrhunderte, ebenſowohl im rauhen Gebirgsland des fernen Oſtens wie in den heißen Ebenen Spaniens bezeugten Glaubens, welchen vor allen andern die Dichtung erwählt, verſchönert und geſchützt hat.

Als Verfaſſer der Lieder ſind zum Theil die bedeutendſten Männer der armeniſchen Kirche angegeben, ohne daß, was wir bedauern, ſei es in Noten unter dem Text, oder anhangsweiſe weitere Aufklärung über dieſelben gegeben würde. Die Sammlung beginnt mit einem Hymnus auf das Feſt der Geburt Maria's vom Katholikus Jakob I., der 1268—1286 die armeniſche Kirche in ſehr ſtürmiſcher Zeit regierte und den Namen des Weiſen erhielt. Im Verſe: „heute ſproßte aus Anna der Dorn-

ſtrauch Maria, in welchem das göttliche Feuer entzündet ward, den Moſes ſchaute als Vorbild der Jungfrau am Sina voll unnahbaren Lichtes," iſt im Latein. S. 3 falſch überſetzt und abgetheilt: in quo ignis divinus luce inaccessibili accensus est, quem Mos. typum Virginis in Sina adimpletum vidit. Das Lied lebt in bibliſchen Vorſtellungen und Symbolen, wie: O Lebensbaum, gepflanzt in Eden, h. J., die du die vom Vater gezeugte Blume ſproßteſt, und den Sohn als Frucht den Menſchen ſchenkteſt, deſſen Leib wir gekoſtet und dadurch unſterblich in Hoffnung geworden ſind, wir preiſen dich am Tage deiner Geburt. Nach einem Loblied auf das Feſt von Joachim und Anna von dem Wardapet (theol. Dr.) Wardan, d. Gr. genannt, der Zeitgenoſſe Jakobs, (Vertheidiger des Ausgehens des Geiſtes von Vater und Sohn), war und als Dichter und Verfaſſer einer Geſchichte Armeniens (1862 in Venedig edirt) ſehr angeſehen iſt, folgt S. 16 ff. ein längerer Hymnus auf das Feſt der Verkündigung, von Gregor III., dem Pahlawunier, der 1113 bis 1166 ruhmvoll als Patriarch (Katholikos) regierte und in vielfachem Verkehr mit dem Abendland, an P. Innozenz II. zur Erwiederung eines ehrenvollen Schreibens deſſelben eine ſehr ſtattliche Geſandtſchaft, die Otto von Freiſ. beſchrieben hat, an den römiſchen Hof ſchickte. In dem vielleicht etwas zu ſehr gedehnten, theilweiſe litaneiartigen Lied ſind Stellen bemerkenswerth, wie: „Die du das Fluchurtheil der Geburtsſchmerzen der Ältermutter gelöſt haſt, indem du unbeflekt aus dir gebarſt den, welcher die ſchmerzensreiche Geburt verhängte — der du auf dem Cherubwagen thronend, Licht vor der Sonne Licht, im irdiſchen Tempel der Ehren, dem reinen Schooße

heute dich niederzulaſſen geruhteſt, die das unlöſchliche Feuer der Gottheit in dir getragen, welches die lodernde Gluth unſrer Leidenſchaften auslöſchte". Dem bekannten Geſchichtſchreiber Moſes von Chorene, aus der goldenen Zeit des fünften Jahrhunderts, ſind der Pſalm auf die Vigil (dsheraluitz: Lampenfeſt, wie auch die Vigil von Weihnacht und Oſtern heißt) des Erſcheinungsfeſtes, der auf Mariä Himmelfahrt S. 24 ff., eine Sammlung kleinerer Hymnen (ſ. g. Magnifikats: Medsazuszé) auf Erſcheinung und andre Feſte S. 50—71, ein ſolcher auf die Verklärung S. 87 zugeſchrieben. Ob ſämmtliche aus jener Zeit und von Moſes ſind, oder ob der Ruf deſſelben als glänzenden Stiliſten und Verfaſſers eines Lehrbuchs der Rhetorik veranlaßt hat, ihm auch einzelne geiſtliche Lieder beizulegen, iſt nicht auszumachen. Täuſchen wir uns nicht, ſo haben die Lieder allerdings Theil an der Abundanz des Ausdrucks und der rhetoriſchen Schilderung in dem Geſchichtswerk des Chorenenſers. Von dem Bruder Gregors III., Nerſes IV., dem Clajenſer (aus römiſch Cla in Cilicien) ſind zuerſt zwei Hymnen auf die Himmelfahrt Mariä aufgenommen S. 39 ff. 45 ff., genauer auf den 2. und 3. Tag der Oktave derſelben. Er war Katholikos von 1166—1173, hervorragender Dichter (bearbeitete u. A. in einem Epos das A. und N. Teſtament und ſchrieb eine Elegie von über 200 Verſen auf die Zerſtörung Edeſſa's 1144 durch den Sultan Emadeddin Zenghi von Aleppo), Theolog und Philolog, und bewährte auch in ſeinen Liedern Ruf und Namen des Beredten und Anmuthigen (Schnorhali). Ihm gehören weiter kleinere Lobgeſänge auf Maria während der großen Faſten S. 72—81, und das ſchöne Lied für die

fer. quarta (S. 113 ff.) mit dem Schluß: „O kundiger Steuermann, ſpurloſen Trittes wandelnd über die See, Hebe uns empor mit Petrus aus dieſem wogenden Meer der Sünden, in Kraft der Bitten der Erhabenen, deiner fleckenloſen Gebärerin. Lobpreiſet ihr erdgeborenen Geſchlechter der Jungfrau Frucht, in welcher ihr geſegnet worden!“ Nur kurz erwähnen wir noch des Oſterhymnus von Nerſes Lambron., Erzbiſchof von Tarſus († 1198) S. 82., des Hymnus auf den Sonntag nach Chriſti Himmelfahrt, den „Blumengeſchmückten“ (dsachkazard) S. 84, vom Katholikos Gregor II. (1065—1105), Freund der Glaubenszeugen genannt, der viele Martyrakten aus dem Syriſchen und Griechiſchen überſetzte und ſich um kirchliche Vereinigung mit Byzanz und Rom bemühte; des Liedes auf das Feſt des hl. Kreuzes S. 89, von Iſak III., Katholikos Armeniens von 677—703, längere Zeit auch in arabiſcher Gefangenſchaft zu Damaskus, dem damaligen Sitz des Chaliphates; und Stephans des Siuniers, des Dichters der kurzen marianiſchen Hymnen S. 90 ff. für die Oſterzeit, des in profanen und kirchlichen Wiſſenſchaften ſehr bewanderten Erzbiſchofs, der im achten Jahrhundert lebte, und viele Jahre in Conſtantinopel, auch längere Zeit in Rom verweilte, um Griechiſch und Latein zu erlernen. Den würdigen Schluß machen wir mit dem bilderreichen Gebet zu Maria für die Verſtorbenen, S. 110. Es iſt von Peter I., Armeniens Katholikos von 1019—1058, und lautet in genauer Uebertragung: Berg den Stein gebärend, reichſtrömender Born, blühender Palmzweig, anmuthiger Weinſtock, irdiſcher Seraph, Hütte der Menſchwerdung des Meiſters, des Wortes, Gezelt des Geiſtes! Bei dem

aus dir Geborenen bitte für und für, ruheloſen Flehens, daß er Verzeihung unſeren Entſchlafenen gewähre!

Schlüſſel erſchließend den Garten der Wonne, Trägerin Chriſti, ähnlich den Himmeln, goldene Urne voll des Manna, blühender Sproß aus Jeſſe's Wurzel, Tempel des Lichtes, o Mutter! Bei dem aus dir Geborenen u. ſ. w.

Wonniglicher Thau, den (himmliſchen) Wächtern erſehnt, leiblicher Seraph, Schöne in Perlenſtrahlenglanz, Grundfeſte der Kirche, reine Taube, ſchattende Wolke, hl. Jungfrau Maria! Bei dem aus dir Geborenen u. ſ. w.

Himpel.

11.

Geſchichte der Beziehungen zwiſchen **Theologie und Naturwiſſenſchaft** mit beſonderer Rückſicht auf die Schöpfungsgeſchichte. Von **D. O. Zöckler,** o. Prof. der Theol. zu Greifswald. 2. Abtheilung. Von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart. Gütersloh. Druck u. Verlag von C. Berthelsmann. 1879. XII. und 835 S. 15 M.

Ich habe im vorigen Jahrgang dieſer Zeitſchrift (S. 346 ff.) die erſte Abtheilung des vorſtehenden Werkes zur Anzeige gebracht und freue mich, nun die 2. Abtheilung des jetzt vollendeten Werkes anzeigen zu können. Der Verf. hat auch in dieſem Theil dieſelbe Methode beibehalten, indem er die Schöpfungsgeſchichte als leitendes Princip feſthält und den Stoff je auf einen allgemeinen und beſonderen Theil vertheilt. Den 4 Büchern der erſten Abtheilung ſchließen ſich in der 2. Abtheilung folgende 3 Bücher an: 5. Buch: Die Zeit des Still-

ſtands der experimentirenden Forſchung nach Newton, und des naturtheologiſchen Dogmatismus (1675—1781). 6. Buch: Die Zeit des modernen naturwiſſenſchaftlichen Univerſalismus und der zunehmenden Naturbeherrſchung (1781—1878) 7. Buch: Die Gegenwart, oder Beziehungen zwiſchen Theologie und Naturwiſſenſchaft im Zeitalter des Darwinismus (ſeit 1859). Ich kann auch von dieſer Fortſetzung dieſelben Vorzüge hervorheben, welche ich dem 1. Theil nachgerühmt habe, und bin im großen und ganzen auch mit der Beurtheilung der einſchlägigen Fragen einverſtanden. Der theologiſche Standpunkt tritt der Natur der Sache gemäß hier weniger prononcirt hervor, obwohl es auch nicht an Ausdrücken und Wendungen fehlt, welche den katholiſchen Leſer etwas unangenehm berühren. Ich glaube überhaupt bei der Lectüre der proteſtantiſchen Literatur die Erfahrung gemacht zu haben, daß gerade die poſitiven, beziehungsweiſe orthodoxen Theologen ſich am wenigſten von der ſeit der Reformation beliebten Ausdrucksweiſe über katholiſche Lehren und Einrichtungen losmachen können, und bedaure dies wegen des gemeinſamen Intereſſes, welches in der Gegenwart alle gläubigen Chriſten zur gemeinſamen Vertheidigung gegen den Indifferentismus und Unglauben der Geſellſchaft, um nicht zu ſagen der „Gebildeten," vereinigen ſollte. Ein gelehrter Mathematiker, der ſich viel mit Lectüre theologiſcher Schriften beſchäftigte, beklagte ſich mir gegenüber einmal darüber, daß in Möhlers Symbolik einige Kraftſtellen aus Luthers Schriften abgedruckt ſind, als ich ihm aber entſprechende Stilproben aus neueren theologiſchen Schriften über katholiſche Dinge vorführte, mußte er geſtehen, daß eine ſolche Darſtellung mit Recht

notirt werde. Ich möchte aber mit diesen Bemerkungen durchaus nicht den Schein erwecken, als ob der Verfasser hierin mit manchen seiner Glaubensgenossen gleichen Schritt gehalten habe, sondern hielt es nur für meine Pflicht darauf hinzuweisen, um nicht den Verdacht zu erwecken, als ob ich gegen derartige Dinge gleichgiltig sei, da ich im übrigen dem Verf. für die ebenso mühevolle als für die christliche Apologetik und menschliche Cultur nützliche Arbeit zum Danke verpflichtet bin. Auch unterlasse ich es nicht beizufügen, daß er auch mit warmen Interesse die Verdienste katholischer Priester und Mönche für die Naturwissenschaft gegen die gehässigen Angriffe vieler neuerer Naturforscher und ihrer Nachbeter vertheidigt. Ich glaube fast, daß er im apologetischen Eifer für dieses Resultat der katholischen und protestantischen Missionäre etwas zu weit gegangen ist. In den Augen des modernen Liberalismus und des fortschrittlichen Materialismus findet das ganze Missionswesen freilich nur von diesem Gesichtspunkte aus, und so oft kaum eine Anerkennung, aber vom christlich religiösen Standpunkt aus ist dieß Nebensache und der Erfolg für das Christenthum die Hauptsache. Aber immerhin ist es gut, darauf hinzuweisen, weil man heutzutage selbst von der Tribüne der Parlamente oft nur abfällige Urtheile über die kirchlichen Bestrebungen auf diesem Gebiete vernimmt und die Irrthümer einzelner so gern der Kirche, dem Christenthum aufgebürdet werden. Es war deßhalb ein guter Gedanke des Verf., daß er S. 344 ff. dem theologischen Köhlerglauben, den naturwissenschaftlichen Köhlerunglauben zur Seite gestellt hat. Man könnte nach dem landläufigen Urtheil der Gegenwart leicht zu der Ansicht kommen, als

ob auf kirchlicher Seite überall nur Finsterniß und Kampf gegen Fortschritt und Aufklärung zu finden seien. Betrachtet man aber die Geschichte der Naturwissenschaften, so zeigt sich, daß die nachhaltige und hartnäckigste Opposition in der Regel von den Vertretern der eigenen Disciplinen ausgegangen ist. „In der That sind der Fälle, wo ein hartnäckiges Bezweifeln oder ein leidenschaftliches Negiren neuer wichtiger Erkenntnisse gerade auch in Naturforscherkreisen stattfand, bis herab auf die Gegenwart viele vorgekommen." Die Skepsis gegen die Meteoriten, die Entdeckungen Galvani's, des „Tanzmeisters der Frösche", Oersted's, Ohm's, Delisle's, Hauy's u. s. w. ist ein Beweis dafür.

Wie schon die Aufschrift des 5. Buches zeigt, hat der Verf. dem Einfluß der Naturphilosophie eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die beiden Koryphäen der ersten Periode, Newton und Leibniz, haben ja auch eine mathematische Richtung, wie ihr Streit um die Priorität der Entdeckung des Differentialcalculs zeigt. Aus dieser gläubigen Richtung hat sich aber der „Aristoteles der Neuzeit" in Königsberg herausgebildet, mit dessen schneidender Kritik an allem Hergebrachten bis zum Ding an sich auch der Zweifel an allem begann. Der Einfluß Kant's bis auf die Gegenwart ist unbestreitbar, aber er ist vermittelt für die große Menge durch das Dichtergenie Göthe's. Er hat viel dazu beigetragen, das was man moderne Weltanschauung nennt herbeizuführen. Nimmt man noch die Revolutionsstürme von 1789 hinzu, so begreift man allerdings, wie alles so kommen mußte. Von ihnen datirt der Anfang der offenen Auflehnung gegen jede Autorität im geistigen Gebiet; „ein

Geist der Ungebundenheit und Zügellosigkeit in religiösen Dingen, des grundsätzlichen Mißachtens nicht bloß menschlicher sondern auch göttlicher Autorität, wurde zugleich mit der Proclamation der Menschenrechte und der erstmaligen Verwirklichung der Volkssouveränetät in Frankreich entfesselt, den keine folgende Reaction auf die Dauer zu bewältigen vermocht hat und der durch die religiöse Erhebung unserer Nation während der kurzen glorreichen Epoche der Freiheitskriege nur vorübergehend verdrängt wurde. Mittelst der modernen liberalen Gesetzgebungen der meisten Länder Europa's wurden wenigstens diejenigen Elemente dieses religiösen Radikalismus, welche auch der eiserne Sohn der Revolution seinem anderthalb Jahrzehnte währenden militärdespotischen Regime einverleibt hatte, dem Staatsleben der folgenden Generationen als ein bleibendes Erbe vermacht." (S. 324.) Die Naturwissenschaften haben aber das Ihrige dazu beigetragen, diesen Anschauungen eine wissenschaftliche Form zu geben und den Materialismus mundgerecht zu machen. Davon ist sicher der Darwinismus nicht frei zu sprechen, wenn man auch noch so viele Vorträge hält, um seine Verwandtschaft mit der Socialdemokratie zu negiren.

Man darf aber nicht glauben, daß der neue Aufschwung der Naturwissenschaften etwa mit der Proklamirung der Menschenrechte zusammenfalle. Dieser war nicht nur schon vorbereitet, sondern in seinen Anfängen bereits vorhanden. Ich möchte die Zeit fast mit der Reformationsperiode vergleichen, welche auf naturwissenschaftlichem Gebiet ebensowenig mit dem Auftreten der Reformatoren zusammenfällt. Der Verf. hat die Abgrenzung des Stillstands der experimentirenden Forschung

und des modernen naturwiſſenſchaftlichen Univerſalismus in das Jahr 1781 verlegt. Dieſes Jahr eignet ſich auch beſonders für den Beginn einer neuen Epoche. Die Entdeckung des Uranus durch Herſchel am 13. März 1781 eröffnete für die Aſtronomie die neue fruchtbare Unterſuchung des Fixſternhimmels, die Analyſe des Waſſers in Waſſerſtoff und Sauerſtoff durch Cavendish (1781) inaugurirt die neue Chemie, deren Grundlagen Lavoiſier (1784—86) gelegt hat, Lagrange legte zu gleicher Zeit Hand an die Umgeſtaltung der Phyſik in ſeiner analytiſchen Mechanik, welche 1788 erſchien, und Aehnliches läßt ſich von der Meteorologie, phyſiſchen Geographie, Hydrographie, Geognoſie und Geologie und den organiſch-naturgeſchichtlichen Disciplinen ſagen.

Die Ausführungen über den Darwinismus werden, weil unmittelbar in die Gegenwart fallend, vielen Leſern beſonders erwünſcht ſein. Das Thema ſelbſt iſt ein nur zu oft behandeltes. Der Vorzug ſeiner Darſtellung liegt wieder in der hiſtoriſchen Methode, obwohl der Verf. hier mehr als ſonſt zur Kritik herausgefordert wurde. Er warnt vor allzu großer Connivenz gegen denſelben) welche namentlich bei einzelnen proteſtantiſchen Theologen Deutſchlands wahrzunehmen iſt. Mit Recht hat er dabei auf die auch in dieſer Zeitſchrift (1877 S. 668 ff.) beſprochene Schrift unſeres Landmanns R. Schmid hingewieſen, welche „als Fundgrube beſonders zuverläſſiger Aufſchlüſſe darüber, wie Vertreter einer wiſſenſchaftlich erleuchteten Theologie gegenwärtig den Darwinismus beurtheilen, ſchon nicht ſelten in Zeitungen und Schriften verſchiedener Art citirt wird“ (S. 716). Ich könnte ſeinen Beiſpielen noch andere beifügen und begreife es auch.

Denn in dieſer Schrift iſt nicht bloß eine „doppelte Buchführung“, ſondern eine auf Koſten des Chriſtenthums verſuchte Vermittlung zu erkennen.

Man fragt vielleicht, worin der am Schluſſe der geſchichtlichen Entwicklung angekommene Verf. die Löſung finde oder ſuche? Zur Beantwortung dieſer Frage, ſo weit ſie jetzt ſchon gegeben werden kann, weist er auf die Concordanztheorie in ihrer idealen Faſſung hin (S. 800) und verſpricht ſich von der myſtiſch-ſymboliſchen und theoſophiſchen Naturtheologie für die Zukunft viel. „Die Dysteleologie oder die peſſimiſtiſch-blaſirte Zweckleugnung (wird) kaum anders als durch Entwicklung einer myſtiſch-ſymboliſchen Naturanſicht im vollen Umfange der durch die h. Schrift dargebotenen Lineamente zu heilen und zu überwinden ſein“ (S. 469).

Aus dem Geſagten wird man ſich von der Reichhaltigkeit dieſer Schrift überzeugen können. Für den Forſcher auf dieſem Gebiete iſt dadurch eine oft gefühlte Lücke ausgefüllt. Es iſt nur zu bedauern, daß der etwas hohe Preis der weiten Verbreitung hinderlich ſein wird.

Schanz.

12.

1) **Die mittelalterliche Kunſt in Soeſt.** Ein Beitrag zur rheiniſch-weſtfäliſchen Kunſtgeſchichte. Mit 9 Tafeln und mehreren eingedruckten Holzſchnitten. Von **J. Aldenkirchen**, Rektor in Vierſen. Feſtprogramm zu Winkelmann's Geburtstage am 9. Dec. 1875. Herausgegeben vom Vorſtand des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Bonn 1875. 39 S. 4.

2) Die **Inſchriften** der römiſchen Cömeterien. Erklärung 30 ausgewählter facſimilirter altchriſtlicher Grabſchriften von **F. Becker.** Als Beilage 10 Tafeln ſchwarzer Holzſchnitt-Abbildungen, 26 Denkmäler altchriſtlicher Kunſt darſtellend. Gera, A. Zeiſewitz 1878. 40 S. 8.

1) Obgleich von den 11 Kirchen und 25 Kapellen, die Soeſt im Mittelalter ſchmückten, im Laufe der Zeit der größere Theil zu Grunde ging, ſo beſitzt dieſe alte Stadt der Engern doch noch einen beachtenswerthen Reichthum an Kunſtſchätzen und mancher Beſucher derſelben findet ſich dadurch angenehm überraſcht. Eine nicht geringere Ueberraſchung dürfte dem Leſer die vorſtehende Schrift bereiten. Der Verf. führt uns darin die in der letzten Zeit aufgedeckten Denkmale der im Dienſte der Architektur wirkenden Schweſterkünſte, der Malerei und Sculptur, und einige Reliquien der gothiſchen Kleinkunſt vor, nämlich die Wandmalereien im Hauptchor der Patroklikirche aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts, das berühmte Altargemälde der Wieſenkirche aus der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts, das älteſte deutſche Staffeleibild, die Kreuztafel der Hohnekirche (Anfang des 13. u. 15. Jahrh.), das ſ. g. weſtfäliſche Abendmahl, ein Glasgemälde in der Wieſenkirche (15. Jahrh.), ein Sacramentshäuschen und einen Kandelaber, ein geſticktes Altartuch vom Anfang des 14. Jahrh., endlich den Patroklusſchrein (gegenwärtig im neuen Muſeum in Berlin), und er bekundet durch gewandte und ſichere Darſtellung, ſowie durch große Beleſenheit, daß er auf dem Gebiete der Kunſtarchäologie tüchtig bewandert iſt. Durch die beigegebenen Abbildungen wird das Verſtändniß der Abhandlung nicht

wenig erleichtert und dieſelbe verdient aufs beſte empfohlen zu werden.

2) Die zweite Schrift nennt ſich ſelbſt einen Beitrag zur Kenntniß des chriſtlichen Alterthums. Richtiger ſtünde auf dem Titel: ein Beitrag zur weiteren Verbreitung chriſtlicher Alterthumskunde, und mit dieſer Bemerkung iſt zugleich das Urtheil über ihren Werth und ihre Bedeutung abgegeben, wiewohl dem Verf. tüchtige Kenntniſſe auf dem Gebiet der Archäologie nicht abzuſprechen ſind.

Funk.

13.

1) **Roma Sotterranea.** Die römiſchen Katakomben. Eine Darſtellung der älteren und neueren Forſchungen, beſonders derjenigen de Roſſi's, mit Zugrundelegung des Werkes von J. Spencer Northcote u. W. R. Brownlow, bearbeitet von Dr. **F. X. Kraus.** Mit vielen Holzſchnitten und chromolithographirten Tafeln. Zweite, neu durchgeſehene und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder 1879. XXX. u. 636 S. 8.

2) Ueber Begriff, Umfang, Geſchichte der **chriſtlichen Archäologie** u. die Bedeutung der monumentalen Studien für die hiſtoriſche Theologie. Akademiſche Antrittsrede von Prof. Dr. **F. X. Kraus.** Freiburg, Herder 1879. 55 S. 8.

1) Von der Kraus'ſchen R. S., die den Leſern der Qu.-Schr. bereits im Jahrg. 1873 S. 150—158 vorgeführt wurde, liegt nunmehr eine zweite Auflage vor. Sie nennt ſich eine verbeſſerte und vermehrte, indem der Text ſorgfältig überarbeitet wurde und die ſeit den letzten fünf Jahren gewonnene Erweiterung der Kenntniß

des Gegenstandes namentlich das Erscheinen des dritten Bandes der Rossi'schen R. S., zahlreiche Ergänzungen und Nachträge nothwendig machte. Neu sind die Capitel über die überirdischen Cömeterien (I, 5. S. 120—130) und über die Katakomben der hl. Soteris und des hl. Hippolyt (III 7—8. S. 197—215). Wesentlich erweitert und umgestaltet wurde der Abschnitt über die Blutphiolen (VII, 2) und die Uebersicht der römischen und außerrömischen Katakomben (VIII). Die Zahl der Holzschnitte stieg von 77 auf 92 und den 12 Tafeln ist eine weitere als Titelbild beigefügt: die berühmte Marmorstatuette des guten Hirten im Lateranischen Museum. Andererseits wurden einige Kürzungen vorgenommen; insbesondere wurden jetzt die Beilagen 7 und 12 weggelassen und die Seitenzahl ist so nur von 578 auf 636 angewachsen.

Ich hätte es gerne gesehen, wenn der Verf. in der neuen Auflage sich von seiner englischen Vorlage noch mehr frei gemacht und einige Abschnitte dem heutigen Stand der deutschen Wissenschaft entsprechend gründlicher umgearbeitet hätte. So war S. 42—44 doch wenigstens kurz auf die verschiedenen Urtheile hinzuweisen, welche in der neuesten Zeit über die religiöse und kirchliche Stellung des Tit. Fl. Clemens laut wurden, und wenn diese Frage eingehender geprüft worden wäre, dann wäre die Anklage auf contemptissima inertia S. 43 wohl Sueton, nicht (dem griechisch schreibenden) Dio Cassius in den Mund gelegt worden. In Verbindung damit war die Frage nach der Zahl der Christinnen Namens Domitilla im Flavischen Haus zu berühren und das Urtheil des selbständigen Bearbeiters wäre in diesem Punkte vielleicht

anders ausgefallen als das des Uebersetzers. Doch verpflichtet uns auch schon die Sorgfalt zum Dank, die der R. S. aufs neue zu Theil wurde, und die Schrift verdient den Freunden des christlichen Alterthums aufs beste empfohlen zu werden.

2) Der wesentliche Inhalt der zweiten Schrift, einer akademischen Rede mit der einschlägigen Bibliographie (S. 26—52), ist hinlänglich auf dem Titel angegeben. Zunächst wird der Begriff der christlichen Archäologie zu bestimmen versucht und während anerkannt wird, daß „Archäologie" im weiteren Sinn vielfach mit „Alterthumswissenschaft" oder „Alterthumskunde" identisch gebraucht wird, wird es als wünschenswerth bezeichnet, das Wort in wissenschaftlichen Werken nur in einem engeren Begriff anzuwenden. Näherhin wird im Anschluß an Gerard, Braun und Preller als eigentliches und nächstes Objekt derselben dasjenige betrachtet, was einen monumentalen Charakter trägt, und die christliche Archäologie im e. S. demgemäß als jener Zweig der christlichen Alterthumswissenschaft definirt, welcher im Gegensatze literarischer Quellen auf monumentalen Zeugnissen beruht (S. 11). Ich kann mich mit dieser Definition nicht einverstanden erklären und zwar aus dem einfachen Grund, weil es mir unangemessen erscheint, das griechische Wort Archäologie zur Bezeichnung eines Theils der archäologischen Disciplin zu gebrauchen, während das ganz analoge deutsche Wort Alterthumswissenschaft oder Alterthumskunde die bezügliche Gesammtwissenschaft bedeuten soll, und ich halte es für passender, wenn man nun einmal den auf monumentaler Grundlage beruhenden Zweig der Alterthumskunde oder Archäologie besonders für sich be-

handeln will, denſelben einfach monumentale Archäologie zu nennen. So erhält die Bezeichnung, ohne weitſchweifig zu werden, einen ganz beſtimmten Sinn, während der Sinn bei der Definition des Verf. an ſich zweifelhaft iſt und erſt durch den Sprachgebrauch beſtimmt wird.

Daß der Redner die Bedeutung der monumentalen Studien für die Theolgie gebührend betonte, legte ſich für ihn ſehr nahe. Wie mir aber ſcheint, geſchieht in dieſer Beziehung meiſtens zu viel und ſollte man von wirklicher Bedeutung nur da ſprechen, wo die Monumente ganz neue Ergebniſſe liefern, nicht aber auch ſchon da, wo ſie längſt bekannte und ſonſt hinlänglich geſicherte Dogmen und Einrichtungen der Kirche lediglich nur beſtätigen. Ebenſo beruht es wohl auf einer kleinen Hyperbel, wenn S. 25 bemerkt wird, nicht bloß im Hauſe und in der Kirche, ſondern ſelbſt am Krankenbette treten dem Geiſtlichen äſthetiſche Aufgaben entgegen, die er nicht löſen könne ohne äſthetiſche oder kunſtgeſchichtliche Bildung. Ich geſtehe, mir dieſe Aufgaben nicht recht vorſtellen zu können, oder ich würde vielmehr das, was dem gelehrten Redner bei jenen Worten etwa vorſchwebte, anders ausdrücken.

Funk.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſenmann, D. Funk und D. Schanz,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Einundſechszigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1879.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Lehre des hl. Thomas über die Befreiung Mariens von der Erbsünde.

Von Lic. **Knittel** [1]).

Daß der hl. Thomas nicht unter die Zeugen und Vertheidiger der kirchlichen Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens zu rechnen, vielmehr den Gegnern derselben beizuzählen sei, ist ein ziemlich allgemein anerkannter Satz der Geschichte des kirchlichen Dogmas und wer nur einmal sich genauer in den Stellen seiner Schriften umgesehen hat, wo er sich ex professo über die in Rede stehende Frage ausgesprochen hat, wird in die Richtigkeit dieser Annahme seinerseits schwerlich einen Zweifel setzen. Deßungeachtet ist seit Jahrhunderten von hypereifrigen Verehrern des großen Theologen der Versuch gemacht

1) Der sehr talentvolle Verfasser ist inzwischen (12. April) leider gestorben.

worden, die Orthodoxie desſelben auch in dieſem Lehrpunkte zu retten, bez. ihn aus der Linie der Gegner in die Reihe der Freunde desſelben herüberzuziehen und dieſen zahlreichen Vorgängern ſchließt ſich in der neueſten Zeit Morgott[1]) in ausführlicher Unterſuchung über die fragliche Lehre des hl. Thomas an. Wir haben entfernt nicht die Abſicht, die umfangreiche, Jahrhunderte umfaſſende Litteratur über das pro und contra in unſerer Frage durchzumuſtern, es würde unter den hieſigen Verhältniſſen ſchon die Beſchaffung derſelben ihre beſondere Schwierigkeiten haben, wir müßten aber auch die ganze Unterſuchung im voraus für „verlorene Liebesmüh'" erklären: angeſichts der klaren, unzweideutigen Texte des hl. Lehrers ſind die Acten über dieſen Streit für jeden unbefangenen, vorurtheilsloſen Leſer längſt geſchloſſen. Zum Überfluß hat auch noch Morgott mit ſtaunenswerthem Fleiß und Eifer, ſoweit wir urtheilen können, das von den Vertheidigern des hl. Thomas herab bis auf die allerneueſte Zeit aufgebotene gelehrte Material in großer Vollſtändigkeit geſammelt und ihm, wo er ihn ſelbſt nicht im Text verwerthet, wenigſtens in den Anmerkungen einen ausreichenden Platz eingeräumt.

Der Verehrung für den großen Heiligen und Theologen kann unſere Kritik in nichts derogiren; wie hoch wir auch die wiſſenſchaftlichen Verdienſte des Engels der Schule ſtellen, den Anſpruch auf dogmatiſche Unfehlbarkeit will er nicht erheben. Wenn ſodann dereinſt ein de Rubeis und andere ältere Theologen ihren Nach-

1) Morgott, die Mariologie des hl. Thomas von Aquin, S. 67—95, vgl. ebenda S. 68. Anm. 4 u. S. 76 f. das Verzeichniß der Namen und Schriften ſeiner Vorgänger.

weisen von dem Widerspruch des hl. Thomas gegenüber der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens die ausdrückliche Versicherung ihrer Unterwerfung unter die Decrete der kirchlichen Auctorität vorauszuschicken pflegten, so bedarf es für den Theologen unserer Zeit eines Ausdrucks seiner selbstverständlichen Unterwerfung gegenüber einer lehramtlich verkündeten Glaubensentscheidung in keiner Weise mehr.

Um keinen der Gründe unseres Vertheidigers ungehört zu lassen, werden wir uns in unseren Ausführungen im Großen und Ganzen an den Beweisgang desselben anschließen, nacheinander zunächst das Urtheil des Verf. über die Lehre des hl. Thomas, sodann dessen Begründung und endlich die versuchte Widerlegung der gegen die letztere möglichen Einwände vernehmen und daran je unsere Kritik anschließen.

Als seine Absicht bezeichnet es M. [1]) den Nachweis zu versuchen, „die Lehre des englischen Meisters mit dem Inhalte des kirchlichen Dogmas zu vereinbaren." Er vertheidigt den Satz [2]): „Die Lehre des hl. Thomas über die Empfängniß der seligsten Jungfrau widerstreitet inhaltlich in keiner Weise der Lehre über die unbefleckte Empfängniß, wie sie nunmehr von der Kirche als formelles Dogma ausgesprochen ist." Weit vorsichtiger klingt es, wenn später [3]) behauptet wird, Thomas habe die Frage über die Thatsache, ob Maria de facto durch Gott von jeder Befleckung durch die Erbsünde bewahrt worden sei,

1) S. 68.
2) S. 77.
3) S. 86.

„wohl mit Rückſicht auf das noch unentſchiedene kirchliche Bewußtſein ſeiner Zeit, nicht mit (derſelben) Beſtimmtheit beantwortet“ (wie die andere, die quaestio juris, daß nemlich Maria allerdings „vermöge ihrer natürlichen Abſtammung von Adam der Nothwendigkeit, ſich mit der Erbſchuld zu beladen, ausgeſetzt geweſen ſei“). Wieder entſchiedener lautet die Sprache am Schluß der ganzen Erörterung [1]), „daß keine ſeiner (des hl. Thomas) der unbefleckten Empfängniß anſcheinend ungünſtigen Aeußerungen in Wirklichkeit dem heutigen dogmatiſchen Bewußtſein der Kirche widerſpreche.“ Vergleicht man endlich noch den ganzen Tenor der Ausführungen M.s, ſo muß man ſich über dieſe zurückhaltende Sprache nur wundern: denn in der ganzen Expoſition der einſchlägigen Stellen des hl. Thomas wird durchweg darauf ausgegangen, den hl. Thomas poſitiv die Lehre von der unbefleckten Empfängniß ausſprechen zu laſſen. Das ſind nun Behauptungen, die ſich nicht ganz leicht zuſammenreimen laſſen und doch handelt es ſich dabei um die Lehre eines ſo ſcharfen, nüchternen Denkers, deſſen Tiefe, Sicherheit und „Klarheit“ M. anderwärts [2]) und mit Recht nicht genug zu erheben vermag! Doch wir treffen wohl Sinn und Meinung M.s, wenn wir ihn ſo verſtehen: M. will einmal zeigen, daß Thomas an gewiſſen Stellen poſitiv die Lehre von der unbefleckten Empfängniß ausſpricht und an andern ſcheinbar dagegen lautenden in Wirklichkeit dieſer Lehre wenigſtens nicht widerſpricht.

Die kirchliche Lehre über die unbefleckte Empfängniß

---

1) S. 94.
2) S. 4.

Mariens lautet bekanntlich dahin: „daß die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängniß durch ein besonderes Gnadenprivilegium des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeder Makel der Erbschuld im voraus frei erhalten worden ist." Wie stellt sich nun der hl. Thomas in einer Zeit des „unentschiedenen kirchlichen Bewußtseins" zu diesem kirchlichen Lehrentscheid? Welche Gründe speziell berechtigen zu der Annahme, der hl. Lehrer stimme demselben bei?

Einmal, hören wir, die Argumente, welche Thomas [1]) für die persönliche Sündelosigkeit Mariens anführt, „sprechen und zwar a fortiori für ihre unbefleckte Empfängniß" [2]). Aber so versichert uns wohl der Commentator des hl. Thomas Toletus [3]), Thomas selbst zieht diese Consequenz nicht, sondern nur einerseits, wie wir bereits wissen, die, daß Maria weder mit einer tödtlichen noch einer läßlichen persönlichen Schuld behaftet war, und andererseits die: quod beata Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur [4]). Ob aber diese Heiligung Mariens vor ihrer Geburt im Mutterleibe mit der kirchlichen Lehre von ihrer unbefleckten Empfängniß zu identificiren sei, darauf eben bezieht sich unsre Controverse.

In zweiter Linie kommen zwei fast gleichlautende Stellen im Commentar zum ersten Buch der Sentenzen

---

1) Summa theol. P. III. q. 27. a. 4. c.

2) Morgott, S. 60. Anm. 1.

3) l. c.

4) Summa theol. P. III. qu. 27. a. 1. c. Auf die Parallelstellen kommen wir hernach zu sprechen.

des Petrus Lombardus in Betracht [1]). Iſt an denſelben direkt und unmittelbar von der unbefleckten Empfängniß Mariens die Rede? Weit gefehlt, nur nebenbei und beiſpielsweiſe wird der Lehre von der Sündeloſigkeit Mariens gedacht. In der erſten Stelle wird in dist. 17. die Frage erörtert: Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum, d. h. ob die Liebe (= Gnade) einen Grad von Intenſität erreichen könne, der einer weitern Steigerung nicht mehr fähig ſei. Dieſe Frage wird wenigſtens in abstracto verneint: wie ſehr wir uns auch die durch die Liebe bewirkte Verähnlichung eines Geſchöpfes mit Gott geſteigert denken, dieſe bleibe dennoch als endliche ſtetsfort in einer unendlichen Entfernung von Gott; welchen Grad jener Steigerung wir alſo auch als wirklich anſetzten, ein noch höherer ſei wenigſtens immer noch denkbar. Wie weit wir auch das Endliche ſteigern mögen, eine nicht weiter zu überſchreitende Grenze deſſelben erreichen wir nicht, weil dieſe mit dem Unendlichen zuſammenfiele, was unmöglich iſt (das Unendliche iſt nicht der Superlativ des Endlichen): folglich kann wenigſtens begrifflich die Steigerung des Endlichen immer weiter getrieben werden, ohne daß man je ſagen könnte, nunmehr ſei die Spitze und der Gipfelpunkt deſſelben erreicht. Unter den Einwänden nun, alſo unter den zu Gunſten der Bejahung jener Theſe ſcheinbar ſprechenden Argumenten, begegnet uns auch an dritter Stelle der Hinweis auf die der Jungfrau Maria verliehene, wie es ſcheint, nicht weiter zu übertreffende Reinheit: Et similiter potest dici

---

1) in I. dist. 17. qu. 2. art. 4. 3^{m} u. dist. 44. qu. 1. art. 3. resp. ad 3^{m}.

de beata Virgine, de qua dicit Anselmus (de concept. virg. cp. XVIII.), quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi. In der darauffolgenden solutio wird nun unterschieden zwischen caritas und puritas, resp. augmentum caritatis und augmentum puritatis. In Beziehung auf die Gnade (Liebe) habe Maria nicht die denkbar höchste Stufe besessen, auch wenn sie wirklich die höchste Stufe der Reinheit erreicht habe. Anders nemlich verhalte es sich mit der Gnade, die in dem Grade wachse, in welchem man sich der göttlichen Güte nähert, — hier ist die Steigerung aus dem bereits angeführten Grund wenigstens in Gedanken immer noch weiter zu treiben, — anders mit der Reinheit, die im umgekehrten Verhältniß mit der Entfernung von ihrem Gegentheil wachse. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrario: et quia in beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliquid potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura quantum in se est. Ganz ähnlich lautet die Parallelstelle. In dist. 44 wird die Frage verhandelt: An Deus possit facere aliquid melius quam facit und dann in art. 3 speziell: Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit. Beide Thesen werden bejaht und zwar aus dem uns bereits aus dist. 17 bekannten Grunde. Auch hier wird zu Gunsten der von ihm bekämpften Ansicht, daß es Geschöpfe gebe, in welchen sich die göttliche Schöpfermacht bez. -Güte gleichsam erschöpft habe, auf die gleiche Stelle des hl. Anselm verwiesen: Secundum Anselmum (de concept. virg. cp. XVIII.) decuit, ut Virgo quam Deus uni-

genito Filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. In der darauffolgenden solutio wird nun zum Nachweis des Satzes, daß jedenfalls noch eine größere positive Güte als die Maria verliehene gedacht werden könne, die uns schon bekannte Unterscheidung zwischen bonitas und puritas wie früher zwischen caritas und puritas angebracht. Uns interessirt hier nur das in letzterer Beziehung Bemerkte: Puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil majus esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit: et talis fuit puritas beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum in ea erat potentia ad peccandum.

Die zuerst angeführte Stelle für sich betrachtet würde offenbar für die Frage, ob Thomas Maria von der Erbsünde eximire, nicht beweisen; heißt es ja nur: Maria gelangte zur vollkommensten Reinheit, weil bei ihr eine Reinigung von aller Sünde stattgefunden hat. Wie Thomas sich diese Reinigung vorgestellt, davon steht in der Stelle selbst nicht eine Silbe: seine eigentliche Meinung muß erst aus anderweitigen Stellen seiner Werke entnommen werden. Zwar bemüht sich M. angelegentlichst nachzuweisen [1]), Thomas gebrauche jenes Wort keineswegs bloß im Sinne einer Reinigung von vorausgegangener wirklicher Befleckung, allein damit ist nur bewiesen, daß es auch in unserer Stelle nicht in letzterem Sinn genommen sein kann; ob es in einem andern — Befrei-

1) S. 71 ff.

ung von der Befleckung durch die Sünde überhaupt — an unserer Stelle genommen ist, oder gar genommen werden muß, dafür müssen die Zeugnisse von anderswo beigebracht werden. Das thut denn auch M., indem er zunächst auf zwei Stellen des hl. Thomas verweist, wo er Maria die persönliche Sündelosigkeit beilegt. Und nun schließt er: Thomas lehrt eine depuratio beatae Virginis ab omni peccato, also sowohl ab originali als ab actuali peccato. Nun steht fest, daß die Reinigung Mariens in der letztern Beziehung die volle Befreiung von jeder persönlichen Schuld in sich schloß, also dürfen wir aus der Beibehaltung desselben Ausdrucks schließen, auch nach der erstern Beziehung ist Maria von jeder Befleckung frei, also von der Erbsünde im voraus rein erhalten worden. Ein ohne Zweifel sehr scharfsinniger Schluß, nur schade, daß ihn der hl. Thomas nicht selber gezogen hat. Wie Thomas wirklich geschlossen, werden wir später hören. Aber davon abgesehen: jener Schluß kann, aber muß nicht nothwendig gezogen werden. Nur nebenbei und beispielsweise kommt Thomas an unserer Stelle auf die Reinheit Mariens zu sprechen. Er konnte sich also hier mit allgemeinen, eine verschiedene Erklärung zulassenden Ausdrücken begnügen, zumal dann, wenn er — und das hat er wirklich gethan — sich anderwärts am geeigneten Ort über den Sinn und die Tragweite der betreffenden Ausdrücke mit voller Klarheit und Bestimmtheit aussprach. Denselben Ausdruck, depuratio, sowohl mit Bezug auf die Befreiung von der persönlichen als die Reinigung von der Erbschuld zu gebrauchen war er aber auch an sich berechtigt, da diese Reinigung der Natur der Sache nach anders von jener, anders von dieser gedacht werden

muß. Das gilt selbstverständlich auch wenn man sich selbst auf den Standpunkt M.s stellt und den hl. Thomas in der Stelle eine vorausgehende Befreiung Mariens von der Erbsünde lehren läßt.

Anders und günstiger für die M.sche These gestaltet sich die Sache, wenn man die zweite viel bestimmter und entschiedener lautende Stelle beizieht: nach dieser war Maria a peccato originali et actuali immunis. Von einem eigentlich zwingenden Beweis, daß damit die persönliche Freiheit Mariens von der Erbsünde gelehrt werde, ist freilich auch nicht die Rede. Aber daß in der Stelle diese Freiheit Mariens von der Erbsünde gelehrt sein kann, noch mehr daß der Wortlaut derselben diese Auslegung als die weit wahrscheinlichere erscheinen läßt, wollen wir nicht bestreiten. Hätten wir nur diese und die nun im Zusammenhang damit auszulegende, unmittelbar zuvor behandelte Stelle bei Thomas, wir würden gegen den darauf gebauten Schluß nichts einwenden: wie Thomas Maria von jeder persönlichen Sünde freispreche, so entbinde er sie auch in gleicher Weise von der Erbsünde. Eine nähere Erklärung wie er das meine und sich vorstelle, wie er diese Art der Befreiung von der Erbsünde von der Freiheit des menschgewordenen Sohnes Gottes von jeder erbsündlichen Befleckung unterschieden, wie er jene in Zusammenhang mit dem Erlöserberuf des Herrn gebracht habe, wäre allerdings der angeführten lakonischen Aeußerung des hl. Thomas nicht zu entnehmen. Wir wüßten nur: Maria immunis fuit a peccato originali et actuali.

Aber, wie bemerkt, davon ist keine Rede, daß jener Sinn in unsern Worten geradezu liegen muß; er ist

wohl ihr nächster, aber nicht ihr nothwendiger Sinn. Wenn uns also von anderswoher eine andere Auslegung der Worte als im Geist des hl. Thomas gelegen nachgewiesen ist, wenn namentlich in diesen andern Stellen ausführlich und eingehend ein anderer als der eben angeführte als der eigentliche Gedanke des hl. Thomas entwickelt wird, so werden wir auf der bisherigen Auslegung nicht bestehen dürfen, vielmehr nach einem bekannten Grundsatz aller Exegese die dunkeln, kurzen und mehrdeutigen Stellen nach Maßgabe der ausführlichen, klaren, unmißverständlichen Erklärungen interpretiren müssen. Darauf werden wir hernach ausführlich zurückkommen und bemerken nur im voraus, um jeden Gedanken an ein etwaiges Schwanken des hl. Thomas in unserer Frage abzuschneiden, daß sich diese deutlichen und unzweideutigen Erklärungen seiner Meinung in demselben Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus befinden, dem die bisher behandelten Stellen entnommen sind. An dem Ausdruck immunis dürfen wir uns nicht stoßen, so sehr uns derselbe im Sinne des nunmehrigen kirchlichen Dogmas geläufig geworden ist, wie denn auch M. nicht versäumt auf diesen Gebrauch des terminus in kirchlichen Actenstücken hinzuweisen. Allein beim hl. Thomas ist von jenem Sprachgebrauch als einem constanten noch keine Rede und begegnet uns derselbe gerade in einer der Stellen, wo, wie wir nachweisen werden, seine Auffassung ganz entschieden dem kirchlichen Dogma widerspricht [1]). Auch hier heißt es von Maria: quae in suo ortu a peccato originali fuit immunis, aber kurz vorher ist dies so erklärt: Beata Virgo contra-

1) Summa theol. P. III. qu. 27. a. 2. 2m.

xit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur!

Aber, wendet M. gegen jeglichen Verſuch einer die Annahme einer zeitweiligen Befleckung Mariens mit der Erbſünde vorausſetzenden Auslegung der beiden vielbeſprochenen Stellen ein, in beiden Stellen wird wenigſtens mit Berufung auf Anſelm eine Reinheit Mariens poſitiv behauptet, qua major sub Deo nequit intelligi. Dieſer Satz iſt vom hl. Thomas ausdrücklich adoptirt: er hätte ihn aber zurückgenommen bei Annahme einer auch noch ſo kurze Zeit währenden Befleckung Mariens durch die Erbſünde. Wäre doch ein Weſen, „das auch nicht einen Augenblick von der Erbſünde berührt worden, von der Sünde ferner und reiner," als jenes, „das befleckt erſt der Reinigung bedarf [1])". Zudem, dies dritte Hauptargument M.s dürfen wir auch gleich hieherziehen, erhalten dieſe Stellen überall in den Schriften des hl. Thomas, wo er von Maria handelt, ihre Beſtätigung und Bekräftigung in der Fülle der Ehrenprädicate, welche er darin der Gottesmutter beilegt [2]). Faſſe man deren Sinn zuſammen, ſo lege er auch hier derſelben „die höchſte Reinheit und vollendete Heiligkeit bei, die nur von der unendlichen Reinheit und Heiligkeit Gottes überragt wird [3])": eine ſolche ſchließe aber die gänzliche Sündeloſigkeit und damit auch die Freiheit von der Erbſünde und zwar vom erſten Lebensmomente an in ſich.

Die Richtigkeit der Behauptung, daß der hl. Thomas Maria mit einer Fülle von Ehrenprädicaten überhäuft, die

1) S. 69.
2) Vgl. die Stellen S. 72/73. Anm. 2.
3) S. 72.

sie über jedes Geschöpf (von der menschlichen Natur Christi sehen wir billigerweise ab) erheben, ist außer allem Zweifel. Aber der von M. auf den Satz, Maria habe nach Gott die höchste Reinheit bez. Heiligkeit besessen, aufgebaute Schluß ist weder von Thomas gezogen noch auch im Sinn und Geist desselben gezogen. Zunächst verweisen wir auf den in den vielbehandelten Distinctionen 17 und 44 des ersten Buchs seines Commentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus gegebenen Nachweis, ein eigentliches non plus ultra geschöpflicher Heiligkeit und Vollkommenheit sei gar nicht einmal möglich oder denkbar. Schon damit gewinnt der Satz: Maria ea puritate (sanctitate) nituit, qua major sub Deo nequit intelligi eine alle ausschweifenden Consequenzen ausschließende Restriction oder Corrective. Wir können auch wirklich M. gegenüber nachweisen, daß selbst dann, wenn man Marien in seinem Sinne eine auf Grund der Erlösungsgnade Christi gewirkte vorausgehende, alle wirkliche Befleckung Mariens ausschließende Befreiung von der Erbsünde beilegt, dennoch ein noch höherer Grad von Reinheit und Heiligkeit als der hienach bei Maria anzusetzende denkbar ist. Oder wäre ein Geschöpf, das dieses Gnadenprivilegiums gar nicht bedurft, sondern wie Eva in's Dasein getreten und wie Maria zeitlebens ohne persönliche Schuld geblieben wäre, nicht wenigstens in abstracto denkbar und wäre dieses Wesen begrifflich nicht in der That noch vollkommener als Maria? Endlich, der hl. Thomas hat die von M. an die wiederholt genannte Stelle des hl. Thomas und deren Parallelen geknüpfte Folgerung ausdrücklich abgelehnt und zwar in derselben Stelle der Summa th., die uns so eben über die Bedeutung des Wortes immunis

beim hl. Thomas aufgeklärt hat [1]). Auch hier kommt die wiederholt angeführte Stelle des hl. Anſelm zur Verwendung: Conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. XVIII parum a princ.), ut illa Virgo ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi: unde et Cant. IV, 7 dicitur: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Sed major puritas fuisset beatae Virginis, si nunquam anima ejus fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei praestitum fuit, ut antequam animaretur caro ejus, sanctificaretur. Das iſt, wohlgemerkt, ein Einwand den der hl. Thomas gegenüber der von ihm vertretenen Anſicht von einer Reinigung Mariens nach geſchehener Beſeelung im Mutterleib ſich ſelber vorlegt und nun in der uns bereits bekannten solutio zurückweist: die unſerem Einwande zu Grunde liegende Behauptung verſtoße gegen die Erlöſerwürde Chriſti, alſo ſei vielmehr zu behaupten: B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Ganz ähnlich lautet die Parallelſtelle im Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus [2]). Auch hier folgert die objectio aus der vielgenannten Stelle des hl. Anſelm: Anima illa nunquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro sanctificata fuit ante animationem, vel saltem in ipso instanti infusionis anima gratiam suscepit, per quam immunis a peccato originali est. Aber ganz wie in der Summa wird auch hier dieſe Vorſtellung verworfen und die andere vor einer

1) P. III. qu. 27. a. 2. obj. 2.
2) in III. dist. 3. a. 1. qu. 2. 3m.

Reinigung Mariens im Mutterleib nach geschehener Beseelung aufgestellt, unser Einwand speziell und mit den gleichen Gründen wie dort in sol. 2 zurückgewiesen.

In vierter Linie endlich stützt M. seinen Beweis, die Auffassung des hl. Thomas bezüglich der Befreiung Mariens von der Erbsünde sei mit der kirchlichen Lehre identisch, auf Stellen, deren Aechtheit gegründeten und mehr als gegründeten Zweifeln unterliegt. Ausdrücklich beruft er sich auf eine von der herkömmlichen Lesart abweichende Stelle in der Expos. in Salut. Angel. Die in den bisherigen Ausgaben überlieferte Lesart bietet folgenden Text. Maria übertrifft, das ist der Zusammenhang der Stelle, mit ihrer Herrlichkeit auch die der Engel in verschiedener und auch in folgender Beziehung: (tertio) excedit (sc. b. Virgo) Angelos quantum ad puritatem: quia beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec mortale nec veniale peccatum incurrit etc. Statt der letztern Lesart adoptirt M. die nach Uccelli [1]) von sieben verschiedenen der ältesten und besten Handschriften, deren etliche bis in's 13. Jahrhundert hinaufreichen sollen, bezeugte Variante: Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Schon de Rubeis [2]) gedenkt dieser Lesart als einer von vielen Autoren mit Berufung auf handschriftliche Zeugnisse vertretenen. Zu Gunsten des

1) Vgl. S. 73/74. Anm. 3.

2) Vgl. die admon. praevia dess. zum Bd. VIII. der Ven. Quartausgabe (1745—1759) der Werke des hl. Thomas, n. 5.

herkömmlichen Textes beruft er sich auf Turrecremata, der in seinem Tractat de veritate conceptionis bemerke, in den von ihm selbst eingesehenen Originalhandschriften habe der in Frage stehende Zusatz gefehlt. De Rubeis führt außerdem die sofort zu besprechenden ganz anders lautenden Aeußerungen des hl. Thomas über unsern Gegenstand in derselben Schrift an. Auf's Entschiedenste weist er den Vorwurf zurück, als ob die römischen Editoren unsern Text durch Auslassung jenes Zusatzes gefälscht hätten. M. [1]) macht hierüber nur die kurze Bemerkung: „de Rubeis sucht sie (die genannten Editoren) von diesem Vorwurfe (der Fälschung) zu reinigen, allein was auch von dieser Controverse zu halten sei, die erwähnte Lesart existirt in den Codices und wird nach den von Uccelli beigebrachten Beweisen ihre Aechtheit kaum mehr zu bezweifeln sein". Aber beweist denn die Existenz einer Lesart ohne weiteres auch ihre Richtigkeit? Und wenn je die Entscheidung von Aechtheit oder Unächtheit einer Stelle aus äußeren Gründen allein nicht zu gewinnen ist, können nicht noch innere Gründe den Ausschlag für das Eine oder Andere geben? Ist aber nicht schon die Aneinanderreihung von Erb-, läßlicher und Todsünde unlogisch? War nicht von dem scharfen Denker Thomas, falls er wirklich nach des Verf. Sinn schreiben wollte, vielmehr zu erwarten: ipsa nec originale nec actuale peccatum incurrit [2])? Ist nicht umgekehrt bei Annahme der herkömmlichen Lesart die gleichmäßige Ausschließung sowohl der läßlichen als der Todsünde von

1) S. 73/74, Anm. 3.

2) Vgl. die oben S. 362 angeführte Stelle in I. dist. 44. qu. 1. a. 3. resp. ad 3^{m}: a peccato originali et actuali immunis fuit.

Maria ganz angemessen? Doch wenn wir auch darauf weiter kein Gewicht legen wollten, so kommen in derselben kleinen Schrift — die expos. Salut. Angel. nimmt in der gen. Ven. Quartausgabe im VIII. Bd. derselben im Ganzen nur 3 Seiten (p. 42—44) ein — anerkannt ächte Stellen vor, welche das in unserem Zusatz Behauptete direkt aufheben: Ipsa (sc. Maria) omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum enim aut est originale et de isto fuit mundata in utero, aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit; ferner: Christus excellit beatam Virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus est; beata autem Virgo in originali est concepta sed non nata. Nehmen wir nun noch hinzu, daß diese letztern Aeußerungen ganz mit der Gesammtlehre des hl. Lehrers übereinstimmen, wie wir allerdings erst hernach vollständig erweisen können, so kann ein wirklich unbefangener Kritiker keinen Augenblick mehr zweifelhaft sein, daß das nec originale ein unächtes Einschiebsel, allerdings keine Fälschung, sondern der gutgemeinte Zusatz eines frommen Abschreibers ist.

Nun erübrigen uns noch zwei vermeintliche Zeugnisse des hl. Thomas zu Gunsten der unbefleckten Empfängniß, deren Unächtheit aber unseres Erachtens geradezu evident ist. Die eine Stelle findet sich in der expos. in Gal. ep. 3. l. VI. Hier führt Thomas zum Erweis, daß Christus allein von aller Schuld frei sei (nam ipse solus et singularis est, qui non subjacet maledictionis culpae), Eccl. VII, 29 mit kurzer Erklärung des Bibeltextes an: »Virum de mille unum reperi,« scilicet Christum qui esset sine omni peccato, »mulierem autem ex

omnibus non inveni,« quae omnino a peccato immunis esset, ad minus originali vel veniali. Soweit der herkömmliche Text, während andere noch hinzufügen: Excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria. Dieſer Zuſatz findet ſich ſchon in einzelnen Exemplaren der Ven. Ausgabe von 1555, ſonſt aber nirgends in den vielen von mir eingeſehenen Drucken oder Manuſcripten, bemerkt (nach de Rubeis)[1]) Rem. Florentinus in der Ven. Ausgabe von 1562. Seinerſeits bemerkt de Rubeis[2]), die Lesart ſei ihm erſtmals in der (gedruckten) Pariſer Ausgabe von 1529 begegnet, ein handſchriftliches Zeugniß für ſie exiſtire überhaupt nicht, in den gedruckten Ausgaben weichen die Leſearten ſelbſt wieder von einander ab; nur mittelſt ſehr unſauberer Mittel, deren de Rubeis a. a. O. ausdrücklich gedenkt, haben die Vertheidiger derſelben die herkömmliche Lesart als gefälſcht hinzuſtellen verſucht. Abgeſehen von dieſen äußern Gründen paßt die Stelle lediglich nicht in den Zuſammenhang: nur dann, wenn wirklich kein Weib ſündelos geweſen iſt, paßt das Citat, andernfalls wird es hinfällig und wäre im Lichte unſeres Zuſatzes geradezu geſchmacklos. In der Parallelſtelle zu Pſ. 13 heißt es denn auch ausdrücklich: Ipse (Christus) solus nec peccatum contractum habuit nec commissum. Beata Virgo habuit contractum peccatum. Eccl. 7: Virum de mille unum reperi, mulierem ex omnibus non inveni.

In der expos. ad Rom. cp. 5 lect. 3 endlich wird die Allgemeinheit der Erbſünde durch die bekannte Stelle

---

1) Vgl. den VII. Bd. der wiederholt gen. Ven. Ausgabe, p. 39 a.
2) Admon. praev. zum VI. Bd. der gen. Ausgabe n. VIII.

erläutert: in quo (Adam) omnes peccaverunt, der Zusatz: una excepta beata Virgine, quae nullam contraxit maculam originalis peccati, steht nicht nur inhaltlich in direktem Widerspruch mit anerkannt ächten Stellen des hl. Thomas [1]), er ist nach de Rubeis [2]) auch von der Auctorität späterer gedruckter Ausgaben so gut wie ganz verlassen. Und angesichts dieses Thatbestandes vermag M. [3]), der de Rubeis wiederholt citirt, zu unsern beiden Stellen ohne einen Schatten von Beweis die Bemerkung anzufügen: „Keine dieser angeblich in den ältern Ausgaben und Codices vorgefundenen Zusätze findet sich in den neuern." An diesen „Angaben" der ältern Vertheidiger des hl. Thomas hat bereits de Rubeis seine zum Theil vernichtende Kritik geübt; welche Beweise Neuere beigebracht haben, sagt uns leider gerade an dieser Stelle M. mit keiner Silbe, so viel er sonst aus den neuern Funden Uccelli's Aufhebens zu machen verstanden hat!

Wir haben nunmehr sämmtliche bei Thomas auftreibbare vermeintliche Zeugnisse zu Gunsten der behaupteten Uebereinstimmung seiner Lehre von der Empfängniß Mariens mit dem kirchlichen Dogma nacheinander mit großer Ausführlichkeit durchgesprochen und wenn wir recht geurtheilt, bleiben aus der überhaupt geringfügigen Anzahl derselben kaum zwei übrig, die auf den ersten Blick wenigstens mit einem Schein von Beweiskraft citirt werden können. Eine geradezu verschwindende Ziffer gegenüber

---

1) Vgl. unten S. 379: Maria contraxit peccatum originale (S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. 2^{m}), habuit contractum peccatum (in Ps. 13).

2) l. c.

3) S. 77. Anm. 3.

der Wolke von Zeugniſſen, worin Thomas Maria dem Geſetze der Sünde des Geſchlechts wirklich unterſtellt und den förmlichen theologiſchen Beweis dafür antritt, daß Maria erſt im Mutterleib nach ihrer Empfängniß und ſpeziell auch nach der Beſeelung des Fötus (dies, wie wir ſehen werden, das punctum saliens unſeres Beweiſes) von der ihr anhaftenden, von ihr contrahirten Erbſünde ähnlich wie Jeremias und Johannes der Täufer befreit worden iſt. Wir können hier, um nicht allzuweitläufig zu werden, unmöglich alle die einſchlagenden Texte ausführlich citiren, wir begnügen uns mit dem Verweis auf die Stellen und die Hervorhebung der eigentlich Ausſchlag gebenden Worte.

Der hl. Thomas nennt die Anſicht irrig (erroneum), daß irgend jemand außer Chriſtus ohne Erbſünde empfangen worden ſei (quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum) [1]), lehrt poſitiv, daß nach katholiſcher Lehre feſt zu glauben ſei, daß alle Menſchen, die von Adam abſtammen, mit alleiniger Ausnahme Chriſti, die Erbſünde von Adam her ſich zuziehen (secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt [2]) und zwar contrahiren alle die Erbſünde im Momente der Beſeelung ihres Fötus (omnes, qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione [3]).

---

1) In IV. dist. 43. qu. 1. a. 4. sol. 1. 3m. cf. Supplem. in Summ. Theol. P. III. qu. 78. a. 1. 3m.

2) S. Th. P. I2. qu. 81. a. 3. c.

3) Quaest. disp. de malo qu. 4. a. 6. c. vgl. S. Th. P. II. qu. 31. qu. 1. a. 2. sol. et in cont.

In den drei zuletzt angeführten Stellen wird jedesmal und zwar in eigenen Artikeln die Frage untersucht: Utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur; Utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt; Utrum sit necesse, omnes homines nasci in peccato originali und jedesmal wird ausnahmslos von allen Menschen (mit der selbstverständlichen Ausnahme Christi) ihr Verfallensein unter den Fluch der Erbsünde, ihr Verflochtensein in die Sünde des Geschlechts behauptet, von einer Ausnahme Mariens ist in den Stellen nirgends die Rede. Aber noch mehr, Thomas lehrt positiv, nicht, wie M. [1]) angibt, „die seligste Jungfrau mußte als Tochter Adams nothwendig der Erbsünde verfallen" (ergänze: wofern sie nicht von Gott durch ein besonderes Privilegium von dieser Nothwendigkeit befreit worden wäre), sondern unbedingt, direkt und in indicativer Redeweise: Maria ist in der Erbsünde empfangen worden concepta fuit in originali peccato) [2]), ihr Fleisch war in der Erbsünde empfangen (caro Virginis concepta fuit in originali peccato) [3]), auf Maria ruht zwar keine persönliche, aber doch die zugezogene oder erworbene Schuld (Maria habuit contractum (im Gegensatz von commissum) peccatum) [4]). Daran ist festzuhalten, daß Maria in der Erbsünde erzeugt, aber von derselben auf eine spezielle Art gereinigt worden ist (est ergo tenendum,

---

1) S. 75.

2) Quodlib. 6. qu. 5. a. 7. c; ebenso: in III. dist. 3: qu. 1. sol. 1. a. 1.

3) S. Th. P. III. qu. 14. a. 3. 1^{m}.

4) in Ps. 13.

quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit [1]). Sie iſt nemlich von der Erbſünde ſchon im Mutterleib befreit worden (de isto (sc. peccato originali) fuit mundata in utero [2]) und ſo iſt ſie wohl in der Erbſünde erzeugt, aber nicht geboren worden (in peccato originali est concepta sed non nata [3]). Denn ob zwar alle in der Erbſünde empfangen werden, einige allerdings wurden durch ein beſonderes Privilegium der Gnade ſchon im Mutterleibe geheiligt, wie Jeremias und Johannes der Täufer: was aber dem Vorläufer und Propheten Chriſti verliehen wurde, kann ſeiner Mutter nicht verſagt worden ſein (quidam quodam privilegio gratiae etiam in maternis uteris sanctificati leguntur . . . quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius) [4]), auch ſie iſt im Mutterleib, nemlich vor ihrer Geburt aus demſelben geheiligt worden (et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur) [5]), Maria contrahirte alſo die Erbſünde, ſie wurde jedoch im Mutterleibe noch vor ihrer Geburt davon gereinigt (Beata Virgo contraxit quidem peccatum originale, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur) [6]). Aber das Privilegium, von der Erbſünde unbefleckt zu bleiben, iſt weder Maria

1) Comp. Theol. cp. 224 unter der Kapitelüberſchrift: De sanctificatione matris Christi.

2) Expos. in Salut. Angel.

3) l. c.

4) Comp. Theol. cp. 224.

5) l. c.

6) S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. 2m.

noch irgend einem andern Heiligen — Christum immer ausgenommen — verliehen worden (die Erlösung aller durch Christus werde geleugnet, si alia anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta: et ideo nec beatae Virgini nec alicui praeter Christum hoc concessum est) [1]).

Wie sucht nun M. diese auf den ersten Blick wie es scheint geradezu schlagenden Beweisstellen dafür, daß Thomas die immaculata conceptio B. M. V. geleugnet und nur eine Reinigung Mariens im Mutterleibe gelehrt hat, zu entkräften? Er sagt, der Satz: Maria ist in der Erbsünde empfangen worden, beziehe sich nur auf die bei den Scholastikern sog. active, nicht aber auf die vom Dogma selbst gemeinte passive Empfängniß, Thomas nemlich — und darin hat M. vollkommen recht — unterscheide zwischen dem Producte der geschlechtlichen Verbindung des Mannes und Weibes, welches zunächst ein mit einer anima vegetabilis ausgerüstetes Lebewesen sei, und der erst in einem spätern Moment (nachdem zuvor die anima vegetabilis der anima nutritiva et sensitiva hatte Platz machen müssen) eingetretenen und von außen geschehenden Eingießung einer wahrhaft menschlichen vernünftigen Seele in den unterdessen für deren Aufnahme entwickelten und disponirten Embryo. Das nähere Detail dieser wohlbekannten, „auch heute noch von gewichtigen Auctoritäten und in der Physiologie und Philosophie vertretenen" scholastischen Successionstheorie anzugeben, dürfen wir hier füglich unterlassen [2]). Von jener Voraussetzung aus kommt

---

1) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2.
2) Morgott, S. 79. Anm. 2.

nun M. zu dem Satze: Wenn Thomas Maria in der Erbsünde empfangen sein lasse, so beziehe sich das nicht auf den letzteren, sondern den ersteren Moment, nur der seelenlose Fötus, die noch unbeseelte caro sei bei Thomas und dies natürlich nur in uneigentlichem Sinn — Trägerin der Erbsünde: dagegen die Seele Mariens wäre wohl nach der Meinung des hl. Thomas rechtlich dem Gesetz der Erbsünde unterworfen gewesen, de facto sei sie aber von Anfang an — jedoch nur aus Gnade und um des Erlöserverdienstes Christi willen, — davon befreit gewesen, also in Wirklichkeit keinen Augenblick von ihr befleckt gewesen. Insofern nun diese Befreiung von der Erbsünde sich erst an dem entwickelten, für Aufnahme der Seele präparirten Embryo vollzog und zwar eben im Momente der Infusion der letztern, könne Th. sagen: Maria ist in der Erbsünde empfangen, Maria ist erst im Mutterleibe geheiligt worden und insofern jene Befreiung von der Erbsünde im Wege der Verleihung eines besondern, im Hinblicke auf die Verdienste Jesu Christi ertheilten Gnadenprivilegiums erfolgte, könne Thomas auch Maria der Erlösung ihres Sohnes unterstellen und behaupten, im stricten Sinne des Wortes sei nur dieser Sohn selbst — nemlich von Natur und Haus aus, rechtlich und factisch zugleich — von der Erbsünde frei, während Maria ihr von Rechtswegen auf Grund ihrer natürlichen Abstammung von Adam unterliege und im Falle der Verweigerung jenes ihr in Wirklichkeit verliehenen Gnadenvorzugs auch unterliegen würde [1]).

Gegen diese Argumentation, deren weitere Ausführung

---

1) Vgl. Morgott, S. 78—86.

man bei M. nachlesen mag, haben wir Folgendes einzuwenden:

1) Wie M. [1]) selbst zugibt, ist die Trägerin der Erbsünde im eigentlichen oder formalen Sinn erst die vernünftige Seele und hebt dies auch der hl. Thomas an vielen Stellen hervor [2]), nur im uneigentlichen Sinne kann man auch von einer Befleckung des menschlichen Fleisches reden, sofern die vernünftige Seele in Folge ihrer Verbindung mit dem letztern (ex unione ad carnem) mit der Erbsünde verunreinigt wird [3]). Im Falle nun Th. nur eine Befleckung der caro der seligsten Jungfrau in diesem uneigentlichen Sinne annähme, wäre es unbegreiflich, wenn er ganz allgemein ohne Erklärung oder Einschränkung den Satz aufstellte: Maria ist in der Erbsünde empfangen worden. So aber lehrt Th. in den oben angeführten Stellen, nicht bloß sagt er: Caro virginis concepta fuit in originali peccato [4]) oder corpus beatae Virginis totum fuit in originali peccato [5]), sondern Maria oder beata Virgo concepta fuit in oder cum originali peccato [6]) oder Maria contraxit peccatum originale [7]), habuit contractum peccatum [8]). Ja noch mehr, wie wenn der

1) S. 83.

2) M. vgl. beispielsweise nur Quaest. disp. de Malo qu. 4. a. 3 (Ultrum peccatum originale sicut in subjecto in carne vel in anima sit?) u. M., S. 81/82. Anm. 2.

3) Quaest. disp. l. c. 1m. vgl. das Nähere hierüber bei M. S. 80—82 mit der Anm.

4) S. Th. P. III. qu. 14. a. 3.

5) S. Theol. P. III. qu. 31. a. 7. in contr.

6) Quodlib. 6. qu. 5. a. 7. c.; in III. dist. 3. qu. 1. sol. 1. a. 1.; Comp. theol. cp. 224.; Expos. in Salut. Angel.

7) S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. 2m.

8) in Ps. 13.

hl. Thomas ſeinen Vertheidigern jede Ausflucht abſchneiden wollte, er lehrt auch ausdrücklich, die Seele Mariens ſei mit der Erbſünde befleckt worden. Denn wenn er [1]) bemerkt: Si nunquam anima beatae Virginis fuisset contagio peccati originalis inquinata, hoc derogaret dignitati Christi etc., ſo hat er mit der Zurückweiſung dieſer Vorſtellung als ſeine eigene offenbar dieß ausgeſprochen: Anima beatae Virginis fuit unquam contagio originalis peccata inquinata. Und ebenſo, wenn er behauptet [2]), der Satz von Erlöſung aller durch Chriſtus ſei fallen gelaſſen (esse non potest), si alia (Chriſtum immer ausgenommen) anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec beatae Virgini nec alicui praeter Christum hoc concessum est, ſo iſt ſein eigener Gedanke offenbar der: etiam anima beatae Virginis unquam originali peccato est infecta.

2) Wohl unterſcheidet Thomas öfters und in ſehr ſcharfer und beſtimmter Weiſe zwiſchen der nur materialen Befleckung des Fleiſches durch die Erbſchuld und zwiſchen der formalen Verunreinigung der menſchlichen Seele durch die Erbſünde im eigentlichen Sinn [3]), aber auch nicht ein einzigesmal in all den zahlreichen Stellen, wo er von der mit der Erbſünde befleckten Empfängniß Mariens redet, macht er von dieſer Unterſcheidung einen Gebrauch; auch

1) S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. 2m.

2) in III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2. Man bemerke noch, daß in eben dieſer sol. 2. auch die vom hl. Thomas folgendermaßen formulirte Objection zurückgewieſen wird: Major puritas fuisset in ea, si anima ejus nunquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit et postmodum mundata fuerit.

3) M. S. 80/81 in der Anm.

nur eine Andeutung derselben wird man an all den vielen betreffenden Stellen vergeblich suchen.

3) Allerdings schließen *wir* und schließen angesichts der kirchlichen Lehrentscheidung mit Recht, auf Grund ihrer Abstammung von Adam auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung hätte von Rechtswegen auch Maria der Erbsünde unterliegen müssen, wofern sie nicht um der Verdienste Christi willen in zuvorkommender Weise in ihrer Empfängniß von derselben befreit worden wäre, und es war unberechtigt, wenn der hl. Thomas — wie er durchweg, wo er ausführlich von der Sache redet, thut — aus der im Wege der geschlechtlichen Verbindung geschehenen Erzeugung Mariens einerseits, aus der Nothwendigkeit, auch sie dem Erlösungswerke Christi zu unterstellen andererseits folgerte: Maria ist in der Erbsünde empfangen worden. Und diese Folgerung zieht er, nur sein Vertheidiger *Morgott* bez. dessen Vorläufer folgern: Maria *hätte* an sich und von rechtswegen die Erbsünde contrahiren *sollen*, Thomas dagegen zieht an allen den angeführten Stellen die Folgerung: Maria *ist* in oder mit der Erbsünde empfangen, *hat* die Erbsünde contrahirt, ihre Seele *ist* mit der Erbsünde befleckt worden. Zwar kennt und bespricht der hl. Thomas auch den Fall [1]), daß ein Mensch, der kraft der auf ihm lastenden Erbschuld dem Gesetze des Todes unterworfen wäre, doch nicht stirbt divina virtute mortem prohibente. Aber die Anwendung dieser Analogie auf das Verhältniß Mariens zur Sünde Adams macht wohl M. [2]),

---

1) De Malo qu. 4. a. 6. 2^{m} vgl. nach der bei M. S. 84/5 Anm. 2. weiter angeführten Stellen.

2) S. 84.

aber nicht Thomas; M. [1]) interpretirt den Satz des hl. Thomas: Beata Virgo originale peccatum contraxit scilicet debitum peccati, non vero peccatum in actu, der hl. Thomas ſelbſt gibt dieſe Erklärung nicht und nirgends, wie ausführlich er ſich auch in eigenen Artikeln über die in Rede ſtehende Frage ausgeſprochen hat. Wir fragen, iſt es auch nur möglich, dem ſcharfſinnigen, ſonſt überall mit vollendeter Klarheit, Durchſichtigkeit und Einfachheit ſchreibenden Meiſter der Scholaſtik gerade und nur in der Frage von der unbefleckten Empfängniß Mariens eine ſo geſchraubte, faſt nothwendig mißverſtändliche, der ſteten Erklärung bedürftige Ausdrucksweiſe zuzuſchreiben, wie wir ſie ihm allerdings zur Laſt legen müßten, falls ſein Vertheidiger M. und deſſen Vorgänger den Sinn der vielbeſprochenen Stellen richtig getroffen hätten? Wir glauben: Nie- und nimmermehr!

Indeß davon iſt keine Rede, daß wir uns mit dieſen aus dem Stillſchweigen des hl. Thomas gezogenen Schlüſſen nunmehr zu begnügen hätten, wir ſind bei der ausführlichen und wiederholten Behandlung, welche der hl. Thomas unſerer dogmatiſchen Frage hat angedeihen laſſen, in den Stand geſetzt, genau und präcis den Sinn anzugeben und nachzuweiſen, den Thomas mit ſeiner Lehre: Maria iſt in der Erbſünde empfangen worden, verbunden hat; wir müſſen nunmehr nur ſeine Lehre über die Befreiung Mariens von der Erbſünde noch beiziehen. Ueber dieſe Frage ſpricht er ſich ausführlich in wiſſenſchaftlicher Auseinanderſetzung dreimal, in ſeinem Commenter zu den Sen-

1) l. c.

tenzen des Petrus Lombardus [1]), seiner theologischen Summa [2]) und im Compendium Theologiae [3]) und außerdem noch in seinen Schriften passim mit aller wünschenswerthen Genauigkeit aus. Richtig faßt M. [4]) den Inhalt dieser Stellen in den Worten zusammen: „Die seligste Jungfrau wurde in der Erbsünde empfangen, aber nicht geboren; denn sie wurde noch im Mutterschoße davon gereinigt, befreit und geheiligt." In eine Discussion über die entsprechenden lateinischen Ausdrücke wie namentlich purgare, depurgare, depurgatio, ob diese nemlich nothwendig eine vorausgehende, wirkliche Befleckung voraussetzen oder nicht, wie letzteres M. behauptet, lassen wir uns nicht ein; genug daß die erstere Auslegung an sich wenigstens als möglich zugegeben werden muß. Um in unserer Frage zur Klarheit zu kommen, fragen wir vielmehr: Wann, in welchem Moment ist Maria nach der Lehre des hl. Thomas von der Erbsünde befreit worden? Nach der Ansicht des hl. Lehrers tritt jedenfalls sonst überall die wirkliche Befleckung mit der Erbsünde in dem Augenblicke ein, wo das von Adam abstammende fleischliche Product der menschlichen Zeugung beseelt wird [5]). Erst quando proles conceptus animatur, ist eine Befleckung mit der Erbsünde im eigentlichen Sinne möglich, weil jetzt erst die vernünftige Seele als Subject und Trägerin derselben vorhanden ist. Stand nun der hl. Thomas wirklich auf dem Standpunkt der kirch-

1) in III. dist. 3. qu. 1. a. 1.

2) P. III. qu. 27. a. 1. und 2.

3) cp. 224. Auch Quodlib. 146. qu. 5. a. 7. ist ziemlich ausführlich.

4) S. 87.

5) Vgl. z. B. S. Th. III. qu. 27. a. 1. 4m.

lichen Lehrentſcheidung über die unbefleckte Empfängniß Mariens, ſo mußte er hienach die obige Frage: Wann iſt Maria von der Erbſünde befreit worden? dahin beantworten: Weder ante noch post animationem prolis concepti iſt Maria von der Erbſünde befreit worden, ſondern in ipsa animatione, oder wie man vom Standpunkt der ſcholaſtiſchen Succeſſionstheorie geſagt hat, die Seele Mariens iſt im Augenblick ihrer Erſchaffung und Eingießung in den Leib (im Hinblick auf die Verdienſte Chriſti) von der Makel der Erbſünde (im Voraus) gereinigt worden (anima beatae Virginis in primo instanti creationis atque infusionis in corpus . . . a macula peccati originalis est praeservata). Wie aber beantwortet der hl. Thomas jene Frage? Unbedingt verwirft er — den Hauptgrund kennen wir — die Vorſtellung, als ob Maria ante animationem, vor ihrer Beſeelung von der Erbſünde befreit worden wäre [1]), aber er verwirft auch die andere Anſicht nicht minder entſchieden, als ob in ipso instanti infusionis animae dieſe Reinigung ſtattgefunden habe: (Ad secundam quaestionem) dicendum, quod sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret [2]). Dieſe letztere von Thomas verworfene Auffaſſung gibt unſeres Bedünkens mit großer Genauigkeit eben den Sinn der nunmehr zum Dogma

1) Hierüber handelt in der S. Th. P. III. qu. 27. eigens der a. 1.
2) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2.

erhobenen Lehre, die der hl. Lehrer nicht minder richtig kurz zuvor [1]) in den Worten charakterisirt: in ipso instanti infusionis anima (sc. B. Virginis) gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali est, aber nur um sie gleichfalls in der oben angeführten sol. 2. expreß zurückzuweisen [2]). Also, müssen wir schließen, ist die Meinung des hl. Thomas die: Maria ist weder vor, noch während, sondern erst nach ihrer Beseelnng von der Erbschuld befreit worden, vorher war auch ihre Seele unbestimmt lange (nur daß sie überhaupt vor ihrer Geburt von derselben befreit worden) mit der Erbsünde befleckt. Diesen Schluß machen aber nicht bloß wir, Thomas selbst zieht ihn und zwar expressis verbis: Unde relinquitur, quod sanctificatio beatae Virginis fuerit post ejus animationem [3]); ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima [4]); post infusionem animae credendum est eam (sc. Mariam) sanctificatam fuisse [5]); ipsam (sc. Mariam) sanc-

---

1) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. 3m.

2) Auch in Quodlib. 6. 9. und 5. a. 7. wird die Ansicht, Maria sei zur Wohnung Gottes specialiter praeparata per immunitatem ab originali peccato verworfen. Mit den oben angeführten Texten erledigt sich wohl die Behauptung M.'s (S. 91) von selbst: „Der hl. Lehrer hat dieses Mittelglied (nemlich: weder vor, noch nach, sondern während der Beseelung) nicht ausdrücklich erwähnt und nirgends die Frage gestellt: Utrum B. V. fuerit sanctificata in primo animationis instanti?"

3) S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. c.

4) l. c.

5) Comp. Theol. cp. 224.

tificavit in utero matris suae postquam formatum fuit corpus et creata anima [1]).

Es gehört eine faſt beneidenswerthe Zuverſicht zu der von ihm vertretenen Sache dazu, wenn M. auch angeſichts ſolcher wie man glauben kann geradezu ſchlagender Gegenbeweisſtellen an der Rettung ſeines Clienten noch nicht verzweifelt, ja ſich für ſeine Vertheidigung ſogar noch einen doppelten Ausweg offen hält. Streng genommen ſchließt freilich die eine Weiſe der Replik die andere vollſtändig aus und benimmt ihr im voraus alle Beweiskraft, weßhalb ſie denn auch von M. in die Noten verwieſen und ihrer im Text nur condicionaliter („die Aechtheit dieſer Stelle vorausgeſetzt") [2]) gedacht wird. Beginnen wir zuerſt mit dem letztern, nur für den äußerſten Fall reſervirten Rettungsverſuch.

Die Stelle [3]): unde relinquitur quod sanctificatio beatae Virginis fuerit post ejus animationem, ſoll gefälſcht ſein. Allein wenn auch ein Zeit- und Ordensgenoſſe des hl. Thomas, Joh. Bromiard, als die in unſerer Stelle ausgeſprochene Anſicht vielmehr die ausgibt, Maria ſei in sua animatione geheiligt worden, wenn ferner auch ein jüngſt in der Bibliothek Malateſta zu Cäſena aufgefundener Codex aus dem 13. Jahrhundert eine ganz abweichende (welche, gibt M. nicht an) Lesart gibt [4]), ſo iſt damit über die überlieferte noch nicht einmal aus äußern Gründen der Stab gebrochen: vergleicht man aber den ganzen

1) In ps. 45.
2) M., S. 92.
3) S. Th. III. qu. 27. a. 2. c.
4) Dieſe Gründe führt M. S. 90/91. Anm. 4. an.

Zusammenhang der Stelle, ja den Tenor des ganzen Artikels, worin sie vorkommt, so ist ihre Aechtheit außer allen Zweifel gesetzt, man müßte denn nur nicht diese paar Worte bloß, sondern den betreffenden ganzen Artikel für gefälscht erklären. Da wir auf den Inhalt desselben unten noch wiederholt zurückkommen, so begnügen wir uns hier, um nicht unnöthiger Weise weitläufig zu werden, einstweilen mit der einfachen Verweisung. Wenn sodann M. zu dem Texte [1]): nec etiam in ipso instanti infusionis (sc. sanctificatio beatae Virginis potuit esse), ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret, unter Berufung auf Peter von Alva und Sfondrati bemerkt [2]): „Auch diese Stelle wird mit Recht bestritten", so hat er unmöglich die scharfe Widerlegung gelesen, welche de Rubeis wider die „Verleumdungen" jener Männer geschrieben [3]), in welcher er sich unter anderm zu Gunsten der angegriffenen Lesart auf einen im Jahr 1282, 8 Jahre nach dem Tode des hl. Thomas, geschriebenen Codex berufen konnte. Ohnedies macht auch hier der Zusammenhang der Stelle und des Artikels die Annahme einer Aenderung oder Fälschung von vornherein unmöglich. Und wie steht es dann mit den weitern oben angeführten Parallelstellen?

Doch es bedarf in der That der kritischen Beanstandung dieser Stellen nicht, da sie ganz correct interpretirt werden können, ja falls wir nicht „eine logisch gänzlich unberechtigte und eines so gründlichen Denkers völlig unwür-

---

1) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2.

2) M., S. 91. Anm. 1.

3) Vgl. dessen adm. praev. zum T. IX. der gen. Ven.-Ausg. p. IX.

dige Folgerung“ [1]) dem hl. Thomas zutrauen wollen, geradezu interpretirt werden müſſen.

Die Partikel: post, belehrt uns nemlich M. [2]), in der aus der theologiſchen Summe [3]) angezogenen Stelle iſt nichtzeitlich, ſondern begrifflich zu nehmen und danach auch die andere aus dem Commentar zu den Sentenzen des P. Lombardus [4]) angezogene Stelle auszulegen. Nur dem Gedanken nach oder nach der natürlichen Ordnung muß die Seele erſt exiſtiren, ehe ſie geheiligt werden kann, auch wenn in Wirklichkeit, wie das in unſerem Falle zutrifft, beides, Beſeelung und Heiligung Mariens in Einen Zeitmoment zuſammenfällt. Dieſe Unterſcheidung macht dem Scharfſinn des Verf. oder vielmehr eines ſeiner Vorgänger alle Ehre, ſchade, daß ſie vom hl. Thomas ſelbſt nie und nirgends gemacht, oder auch nur angedeutet iſt. Wiederum fragen wir: Welcher unbefangene Leſer, der die angeführten Texte wirklich ohne Voreingenommenheit lieſt, kann dabei an etwas anderes denken, als an eine ihrer Beſeelung zeitlich nachfolgende Befreiung Mariens von der Erbſünde? Sehen denn dieſe begeiſterten Verehrer des hl. Thomas nicht ein, daß ſie im Eifer ſeinen Ruhm nach der einen Seite ſicher zu ſtellen, denſelben an einer andern Richtung in ein ganz bedenkliches Licht ſtellen? Thomas, der anerkannte Meiſter in klarer Gedankenentwicklung ſoll hier und gerade nur hier, in der Darſtellung eines ſeinem frommen Herzen ſo naheſtehenden Erkenntnißobjectes, ſich in einer derartig unklaren

---

1) M., S. 91.
2) l. c.
3) P. III. qu. 27. a. 2. c.
4) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2.

und mißverständlichen Weise ausgedrückt haben, daß ihm seine Interpreten überall mit den gesuchtesten Auslegungskünsten nachhelfen müssen! Hoc credat Judaeus Apella. Wie tiefsinnig es auch auf den ersten Blick erschienen mag, das ist keine Auslegung mehr, wenn M. den „Sinn" des wiederholt angeführten Textes [1]: nec etiam (sanctificatio beatae Virginis potuit esse) in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret, in der Weise wiedergeben muß: „Die Heiligung der Jungfrau konnte nicht erfolgen vor der Beseelung . . ., aber auch nicht im ersten Augenblicke der Einschaffung und Erlösungsfähigkeit der Seele, so nemlich, daß sie in Kraft und Ansehung der ihr hiebei verliehenen Gnade von der Erbsünde, wie sie virtuell im Fötus ist vor der Beseelung (pecc. virtuale) oder der Nothwendigkeit, der Ebschuld (pecc. formale) zu verfallen, befreit worden wäre" [2]. Die nähere Begründung dieses Meister- und Musterstücks eines advokatischen Interpretenscharfsinns mag man bei M. [3] selbst nachlesen. Um einen Schein von Beweis herzustellen, wird dann noch die Lehre des hl. Thomas herbeigezogen, daß die Reinigung des Menschen immer von der Seele aus- und von da auf den Leib übergehe und daß dieß auch von der Reinigung Mariens von der Erbsünde gelte [4]; aber für die Frage, ob die letztere im Moment ihrer Beseelung oder hernach eingetreten sei, ist diese Vor-

1) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2.
2) M., S. 92.
3) S. 92 f.
4) Vgl. Comp. Theol. cp. 224.

ſtellung des hl. Lehrers doch nach keiner Weiſe präjudicirlich [1]).

Um ein für allemal ſolchen Auslegungskünſten ein Ziel zu ſetzen und den Beweis dafür zu vollenden, daß der hl. Thomas wirklich ein Gegner der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens geweſen, wollen wir ſchließlich ein Doppeltes nachweiſen, einmal daß Thomas poſitiv die Seele Mariens von der Erbſünde befleckt, und anderſeits, daß er ſie in einem der Beſeelung zeitlich nachfolgenden Moment von derſelben gereinigt werden läßt. Gelingt uns dieſer Beweis, ſo dächten wir ſeien die Acten unſers Prozeſſes vor jedem unbefangen Richter geſchloſſen.

Den Beweis für den erſtern Punkt haben wir eigentlich ſchon oben S. 380 geführt. Direkt lehrt der hl. Thomas [2]), wenn die Seele der ſeligſten Jungfrau niemals mit der Erbſünde befleckt worden wäre, ſo würde das der Würde ihres Sohnes derogiren (si nunquam anima beatae Virginis fuisset contagio peccati originalis inquinata, hoc derogaret dignitati Christi), ſomit iſt ſeine Anſicht die: Anima beatae Virginis fuit unquam contagio originalis peccati inquinata. Wenn Thomas ferner behauptet [3]), die Erlöſung aller durch Chriſtus ſei dann nicht aufrechtzuerhalten (esse non potest), wenn irgend eine andere Seele niemals mit der Erbſünde be-

---

1) An den beiden, für jene Lehre des hl. Thomas beweiſenden Stellen, comp. Theol. cp. 224. und in S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. c. wird jedesmal auch die nach der Beſeelung Mariens eingetretene Heiligung derſelben gelehrt.

2) S. Theol. P. III. qu. 27. a. 2. 2m.

3) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2.

fleckt gewesen wäre, welches Privilegium denn auch weder Maria noch sonst einem Heiligen verliehen worden sei (si alia anima inveniretur, quae nunquam originali macula fuisset infecta: et ideo nec beatae Virgini nec alicui praeter Christum hoc concessum est), so ist seine eigene Vorstellung, wenn wir den obigen Satz wieder direkt umkehren, offenbar die: Anima beatae Virginis fuit unquam originali macula infecta. In der oben gedachten solutio 2. wird die objectio zurückgewiesen: Major puritas fuisset in ea (sc. Maria), si anima ejus nunquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit et postmodum mundata fuerit. Ist das die von Thomas bekämpfte und verworfene Vorstellung, so gewinnen wir vermittelst ihrer Negation als die Vorstellung des hl. Thomas die: anima Mariae unquam sive ad aliquod tempus infectionem peccati originalis habuit et postmodum mundata fuit.

Damit haben wir zugleich auch schon ein Glied unseres zweiten Beweissatzes gewonnen: Die Seele Mariens ist (nach vorausgeganger Befleckung) in einem ihrer Beseelung nachfolgenden Zeitmoment von der Erbsünde befreit worden.

1) Unbestritten ist in den wiederholt angeführten Stellen [1]), wenn es heißt, Maria sei nicht ante animationem von der Erbsünde befreit worden, die Partikel im eigentlichen d. i. zeitlichen Sinne genommen: wenn nun in der

1) In III. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 2. und S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. c. vgl. S. 385 und die dort angeführte weitere Stelle in III. dist. 3. qu. 1. a. 1. 3m., sowie die S. 385 f. angeführten Stellen aus Comp. Theol. cp. 224 und in Ps. 45.

einen derſelben ohne weiteres unter Beibehaltung des gleichen Subjects und Prädicats im Satze [1]) fortgefahren wird: sanctificatio b. Virginis non potest esse decenter ante infusionem animae ... sed nec etiam in ipso instanti infusionis, wenn in der andern, auf die weitläufige Auseinanderſetzung hin, daß und warum Maria nicht ante animationem geheiligt worden, fortgefahren wird: unde relinquitur quod sanctificatio beatae Virginis fuerit post ejus animationem, ſo müſſen offenbar auch die Partikeln in und post im eigentlichen oder zeitlichen Sinn verſtanden, als Meinung des hl. Thomas alſo angenommen werden: Maria iſt in einem ihrer animatio nicht vorausgehenden, auch ihr nicht gleichzeitigen, ihr vielmehr nachfolgenden Zeitmoment von der Erbſünde befreit worden.

2) Damit ſtimmt das Ergebniß der zum Nachweis der Behauptung, daß die Seele Mariens wirklich mit der Erbſünde befleckt geweſen, unterſuchten Stellen (S. 390 f.), wonach Thomas poſitiv lehrt: Anima b. Virginis fuit unquam contagio originalis peccati inquinata, fuit unquam originali macula infecta, habuit unquam sive ad aliquod tempus infectionem peccati originalis et postmodum mundata fuit. Die Reinigung Mariens von der Erbſünde trat erſt ein, nachdem ſie einmal oder eine Zeitlang mit derſelben befleckt geweſen war.

---

1) Man beachte dies wohl angeſichts der S. 388 f. angegebenen Interpretation dieſer Stelle bei Morgott, wonach die ante animationem von Thomas geleugnete sanctificatio b. Virginis eigentlich zu nehmen, die von ihm im gleichen Athemzug geleugnete sanctificatio b. Virginis in animatione aber uneigentlich zu erklären wäre!

3) Jetzt erklären sich auch die Stellen bei Thomas, wo er seine (allerdings nur bedingte) Polemik gegen die Feier des Festes Mariä Empfängniß — auch mit beifälliger Berufung auf den bekannten Brief des hl. Bernhard ad Lugdunenses — unter anderem so motivirt: Man wisse nicht, zu welcher Zeit Maria geheiligt worden (quo tempore sanctificata fuerit ignoratur) [1]), es sei ungewiß, wann genau die Heiligung Mariens stattgefunden habe (quae (sc. sanctificatio b. Virginis) quando determinate fuerit incertum est) [2]), oder wie er einmal begütigend (um die in einigen Kirchen übliche Feier jenes Festes zu vertheidigen) bemerkt: man wisse zwar die Zeit der Heiligung Mariens im Mutterleibe nicht (cujus (sc. sanctificationis b. V. in utero) tempus ignoratur), glaube aber, daß sie bald nach ihrer Empfängniß und der Eingießung ihrer Seele geheiligt worden sei (creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata) [3]).

4) Endlich bringt Thomas die Heiligung Mariens im Mutterleibe in mehreren der angeführten Stellen in unmittelbare Parallele mit der im Mutterleibe geschehenen Heiligung des Jeremias und Johannes des Täufers, ohne auf irgend einen Unterschied, ein auszeichnendes Merkmal bezüglich der Mutter Gottes aufmerksam zu machen. Er schließt zunächst a minori ad majus: Si enim Joannes et Hieremias, qui Christum praenuntiaverunt, sanctificati sunt (sc. in utero matris), multo magis Virgo quae

---

1) S. Th. P. III. qu. 27. a. 2. 3m.
2) In III. dist. 3. qu. 1. sol. 1. 1m.
3) Quodlib. 6. qu. 5. a. 7.

Christum genuit [1]). (B. Virgo) prae omnibus aliis majora privilegia gratiae concepit . . . Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur, sicut Hieremiae . . . et sicut Joanni Baptistae . . . Unde rationabiliter creditur, quod b. Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur [2]). Maria gehört ſomit nur zu denen, welchen Gott, wie es unmittelbar darauf heißt [3]), auf Grund eines ſpeziellen Privilegiums ſeine Gnade verliehen, ehe ſie aus dem Mutterleibe geboren worden (aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre potest, antequam nascantur ex utero). Ebenſo endlich lautet der Schluß des hl. Thomas im Comp. Theol. [4]): Quidam quodam privilegio gratiae etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Hieremia dicitur . . . et de Joanne Baptista Angelus dicit . . . Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius: et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. In allen dieſen Stellen wird alſo Maria nicht ein höheres, ſondern ganz das gleiche Privilegium wie dem Jeremias und Johannes dem Täufer eingeräumt, nemlich die Reinigung von der Erbſünde im Mutterleibe vor der Geburt. Thomas ſchließt nicht, wenn ſchon Jeremias und Johannes das Vorrecht, im Mutterleibe von der Erbſünde gereinigt zu werden empfiengen, mußte Maria „dieſer Gnadenvor-

---

1) In III. dist. 3. qu. 1. sol. 3. 3m.
2) S. Th. P. III. qu. 27. a. 1. c.
3) l. c. 2m.
4) cp. 224.

zug in viel ausgezeichneterem Maße zu theil werden“ [1]), sondern nur, mußte derselbe Gnadenvorzug *auch Maria nur um so viel* mehr zu theil werden. Zwar beruft sich M. [2]) auf den hl. Thomas, aber nur weil er die Stellen bei demselben nicht genau und vollständig, bez. nicht in ihrem Zusammenhang angibt, kann er den Schein erwecken, mit dem angeführten Satze den Sinn des hl. Thomas zu treffen. In Wahrheit besagen dieselben nur ganz genau und correct, daß Maria wohl *in anderer Beziehung*, aber nicht bezüglich der Reinigung von der Erbsünde vor den genannten Heiligen ausgezeichnet worden sei, ihr allein sei nemlich außer der genannten Gabe der Reinigung im Mutterleibe auch das Privilegium der Freiheit von der läßlichen Sünde verliehen worden. Ejus (sc. Mariae) sanctificatio, fährt Thomas in der zuletzt angeführten Stelle [3]) bald nachher fort, amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen est eis praestitum ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata Virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali sed etiam veniali. Also bezüglich des einen Privilegiums stehen sich jene Heiligen und Maria gleich, sie sind gleichmäßig im Mutterleibe von der Erbsünde gereinigt worden, bezüglich des andern Privilegiums, der Freiheit selbst von der läßlichen Sünde, steht Maria höher, hat eine sanctificatio amplior oder

1) M., S. 73.
2) l. c. Anm. 2.
3) Comp. Theol. cp. 224.

abundantior empfangen. So muß es also auch gemeint sein, wenn — die einzige Stelle, wo Thomas eine nähere Erklärung noch ausdrücklich beizufügen unterläßt — Thomas [1]) aus der den genannten beiden Heiligen verliehenen Gabe schließt: non est dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuisse. Nicht nur, daß er ausdrücklich immer die sanctificatio ante nativitatem ex utero Maria a. a. O. beilegt und im ganzen Zusammenhang der Stelle diese als eine post animationem erfolgte bezeichnet, wenig später drückt er sich in derselben sol. 3. ganz correct aus: Si enim Joannes et Hieremias, qui Christum praenuntiaverunt, sanctificati sunt (sc. in utero), multo magis Virgo quae Christum tenuit. Die Richtigkeit unserer Auslegung steht aber vollends außer Zweifel, wenn wir aus zwei weiteren Stellen [2]) des hl. Thomas ersehen, wie er sich selbst den Einwand macht: lege man Maria nur die Reinigung im Mutterleibe bei, so sei sie ja um nichts besser daran als andere, in der Gnadenordnung viel tiefer stehende Heiligen, die desselben Vorzugs gewürdigt wurden. Maria, sagt Thomas an der erstern Stelle, bedurfte einer speziellen Vorbereitung für die Würde, Wohnung Gottes zu sein (debuit ad hoc specialiter praeparari). War sie aber in der Erbsünde empfangen und erst im Mutterleibe von ihr gereinigt worden, so hatte das nichts Auszeichnendes, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero. Somit sei eine specielle Vorbereitung Mariens per immunitatem ab originali peccato zu fordern. Aber Thomas läßt diese Forderung

1) In III. dist. 3. qu. 1. art. 1. sol. 3.
2) Quodlib. 6. qu. 5. a. 7. und S. Th. P. III. qu. 27 a. 6.

nicht gelten im Interesse der Erlöserwürde Christi, auch Maria ist nur vor ihrer Geburt im Mutterleibe geheiligt worden, aber behufs der Vorbereitung auf den ihr gewordenen hohen Beruf fügte Gott bei ihr noch die Immunität auch von der läßlichen Sünde hinzu und insofern hat sie doch ein reicheres Gnadengeschenk als alle andern von Gott empfangen (fuit specialius ceteris praeparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiae accepit non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota ejus vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus). In der Summa Theol. wird in einem eigenen Artikel [1]) die Frage verhandelt: (Utrum sic (sc. in utero matris) sanctificari fuerit proprium beatae Virgini), und diese Frage, ob die Reinigung Mariens im Mutterleibe eine bloß ihr verliehene besondere Auszeichnung sei, mit Berufung auf Jeremia und Johannes den Täufer verneint. Demnach hat Maria eine reichere Gnade der Heiligung als diese erlangt, aber nicht bezüglich ihrer Befreiung von der persönlichen Sünde: jenen wurde nur die Freiheit von der Todsünde, Maria aber auch das Privilegium, von der läßlichen Sünde frei zu bleiben, verliehen (b. Virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Hieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod beatae Virgini praestitum est, ut de caetero non peccaret nec mortaliter nec venialiter: aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse,

1) l. c.

ut de caetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente). So wenig, schließen wir diese unsere Erörterung, der hl. Thomas an eine unbefleckte Empfängniß des Jeremias und Johannes des Täufers denkt, so wenig lehrt er die unbefleckte Empfängniß Mariens: auch Maria ist eine Zeit lang — den Zeitmoment mag man sich ja bei ihr kürzer als bei jenen, vielleicht nur momentan denken — mit der Erbsünde befleckt gewesen und erst nach dieser Befleckung und von derselben im Mutterleibe gereinigt worden.

Werfen wir nunmehr nach all den bisherigen Ausführungen unsern Blick zurück auf die von M. wenn auch nicht formell adoptirte, so doch in subsidiärer Weise herbeigezogene Hilfshypothese von einer Fälschung der Texte des hl. Thomas. Es handelt sich nicht bloß um ein paar kleinere, da und dort fast wie zufällig angeführte Sätze, sondern um ganz lange Artikel. In den ausführlichen Erörterungen unserer Frage in III. dist. 3. qu. 1. a. 1. S. Th. P. III. qu. 27. a. 1. 2. 6. Quodlib. 6. qu. 5. a. 7. Comp. Theol. cp. 224. müßte geradezu alles auseinander gerissen werden, von dem ganzen wohlgefügten Bau dieser Artikel dürfte kein Stein auf dem andern bleiben. Der Fälscher müßte ferner mit so geschickter Hand hier gearbeitet haben, daß die Näthe seines Flickwerks keinem der Leser des Thomas von Anfang an bemerklich geworden wären. Denn, wohlgemerkt, es begegnet uns auch nicht die Spur einer Vermuthung, als ob unsere Artikel irgendwie bezüglich ihrer Aechtheit verdächtigt worden wären. Mit dem Versuch, an der einen oder andern Einzelstelle zu mäkeln, ist es wahrlich nicht gethan: das ganze Gefüge der kunstvoll aufgebauten Artikel spottet jedes Versuches, einen oder den andern Stein herauszureißen.

Dagegen vergleiche man die früher angeführten verdächtigen Sätze, welche zu Gunsten der unbefleckten Empfängniß sprechen sollen, lauter Anhängsel und Einschiebsel, die plump wie sie sind offenbar nicht die Hand eines Fälschers verrathen, vielmehr der Frömmigkeit von Abschreibern ihre Entstehung verdanken. Wäre es auch nur denkbar, daß Thomas, da wo er im Vorbeigehen und zufällig die fragliche Lehre streift, sich correct und genau über dieselbe ausspricht, wo er dagegen ex officio und in ausführlicher wissenschaftlicher Erörterung dieselbe behandelt, jene überall auf Schrauben gestellte Ausdrucksweise adoptirt hätte, der seine Vertheidiger erst mit halsbrecherischen Auslegungskünsten nachhelfen müssen? Vor unserm kritisch-exegetischen Gewissen ist darüber kein Zweifel mehr, die Texte des hl. Thomas sind nicht zu Ungunsten, sondern zu Gunsten der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens, wenn auch in bester Absicht, interpolirt worden.

Die Wolke von Vorgängern, die M. wie es scheint geflissentlich als besondern Schild seiner Vertheidigung vorhält, kann selbstverständlich für sich kein Präjudiz gegen unsere bisherigen Darlegungen bilden. Das von ihnen entlehnte Verfahren M's. charakterisirt und richtet die ganze — advocatenmäßige Behandlung unserer Frage bei ihnen. Diese ob ihres Scharfsinns zu bewundern sind wir freilich außer Stande; ein unbestochener Wahrheitssinn und strenge Unparteilichkeit des Urtheils ist in Fragen dieser Art besser angebracht. Einer rabulistischen Vertheidigung des großen Meisters der Scholastik bedarf es nicht, der Ruhm seiner Wissenschaft, seiner kindlich gläubigen Gesinnung bleibt völlig ungeschmälert, auch wenn er einmal der menschlichen Irrthumsfähigkeit seinen Tribut

gezollt hat. Eine dogmatisch bindende Auctorität will der Heros der christlichen Wissenschaft sich gewiß nicht vindiciren, der das schöne Wort geschrieben: Maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum theologorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati Augustini vel Hieronymi vel cujuscunque doctoris [1]).

Willig räumen wir endlich zum Schlusse unserer Abhandlung ein, daß die Lehre des hl. Thomas und die nunmehrige Lehre der Kirche über die Empfängniß Mariens sich nur wie conträre Gegensätze verhalten und daß sich von den Prämissen seiner Lehrdarstellung aus die Brücke für das Verständniß des Dogma's wie die Verständigung über das Dogma unschwer schlagen lasse. Das von Thomas wahrgenommene Interesse der Erlösungsgnade des Herrn bleibt vollständig gewahrt auch bei Annahme einer mit Rücksicht auf die Erlösung in Christo schon im Moment der Empfängniß erfolgten und mit dieser zusammenfallenden Befreiung Mariens von der Erbsünde und diese Annahme wird durch die auch von Thomas anerkannte Bevorzugung Mariens vor aller Creatur einerseits, durch die ihr nothwendige besondere Ausstattung für ihre künftige Stellung als Gottesmutter andererseits indicirt. Aber etwas anderes ist es, ob wir sagen, die kirchliche Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens läßt sich aus Vordersätzen ableiten und wird mit Recht abgeleitet, die schon der hl. Thomas festgestellt hat, etwas anderes, ob Tho-

1) S. Th. II². qu. 10. a. 12.

mas dieſe ſeine Vorausſetzungen in der gedachten Weiſe verwendet und die denſelben objective innewohnenden Folgerungen auch wirklich gezogen hat. Und das iſt nicht der Fall, Thomas nähert ſich wohl mit ſeiner Annahme einer vielleicht nur momentanen Befleckung Mariens mit der Erbſünde Schritt für Schritt der nunmehrigen Lehre der Kirche, aber den entſchiedenen Schritt zu dieſer hinüber that er nicht, die kirchliche Lehrvorſtellung ſelbſt hat er nicht erreicht.

2.

Studien und Skizzen zur Geſchichte der drei erſten deutſchen Nationalconcilien.

Von A. Nürnberger.

Die Wirkſamkeit des hl. Bonifatius in Deutſchland war bis zu ſeiner dritten Romreiſe (c. 737—38) hauptſächlich auf die Verkündigung des Evangeliums unter den theils noch ganz heidniſchen, theils erſt halb chriſtianiſirten Bewohnern Heſſens und Thüringens gerichtet geweſen. Nachdem der Apoſtel der Deutſchen zum letzten Male die Gräber der Apoſtelfürſten beſucht, um, wie ſein Biograph Willibald ſagt [1]), die Gemeinſchaft mit dem römiſchen Papſt zu erneuern und ſich ſelbſt der Fürſprache der Heiligen zu empfehlen, erſtreckt ſich ſeine Thätigkeit namentlich auf die Organiſation des bereits Beſtehenden durch Errichtung von Biſchofsſitzen, Circumſcription der einzelnen Diöceſen, Abhaltung von Provincialconcilien und dgl. Hatte er für Baiern die Biſchofsſitze von Freiſingen, Paſſau, Regensburg und Salzburg eingerichtet, ſo ſtiftete er für die mehr nördlichen Gegenden die Bisthümer Würz-

1) Biblioth. rer. Germ. III. (ed. Jaffé 1866) p. 456.

burg, Buraburg und Erfurt, denen sich Eichstätt anschloß. Nicht sowohl das Ableben P. Gregor III und das K. Leo III (741) als vielmehr der Anfang October desselben Jahres erfolgte Tod Karl Martell's brachte eine bedeutende Veränderung der Lage hervor. Hatte zwar der fränkische Hausmaier auf Intercession Gregor II den eben zum Bischof geweihten Bonifatius in seine Muntschaft aufgenommen, konnte auch Bonifatius an Gregor III berichten, mit Hilfe des Frankenfürsten Karl habe er an hunderttausend Seelen dem Schooße der Kirche zugeführt, und gesteht er zu, daß er ohne den Beistand des Frankenfürsten weder die Kirche regieren, noch Priester und Ordensleute schützen noch die heidnischen Sitten abstellen [1]) könne, so erfahren wir doch aus dem eigenen Munde des Apostels, daß der fränkische Hof ein Sammelplatz jener unwürdigen Geistlichen war, die der Kirche ihres Heimathlandes so großen Schaden zugefügt hatten [2]), und die Schilderung, wie sie Bonifatius [3]) von den traurigen Verhältnissen in der fränkischen Kirche entwirft, läßt erkennen, ein wie großer Theil der Schuld hiervon auf Karl's Schultern ruhte, welchen allerdings die stürmischen Zeiten seiner Regierung in etwas entschuldigen können. Mit dem Regierungsantritt seiner Söhne Karlmann und Pipin beginnt eine neue Aera für die fränkische Kirche, indem die fürstlichen Brüder dem auf eine Neubelebung des kirchlichen Sinnes und Wiederherstellung der kanonischen Einrichtungen eifrig bedachten Bonifatius eine positive, thatkräftige Unterstützung angedeihen ließen.

1) cf. den letzten Canon des capitul. Liftin.
2) cf. Jaffé l. c. epp. 24, 25, 55, 79.
3) Ibid. ep. 42.

I. Das sog. Germanicum I.

Recht annehmbar erscheint die Conjectur Oelsner's [1]), daß Bonifatius in größtentheils gleichlautenden Briefen, von denen nur der an Grifo [2]) erhalten ist, die drei Söhne Karl Martell's bei ihrem Regierungsantritt beglückwünscht habe, wie P. Zacharias in ähnlicher Weise die drei ostfränkischen Bischöfe in gleichlautenden Briefen [3]) und mit gemeinsamer Anrede bestätigt. Vielleicht bot dieses Schreiben die Veranlassung, daß Karlmann den deutschen Legaten Rom's an seinen Hof beschied, um mit ihm eine Reorganisation der kirchlichen Verhältnisse zu berathen, die fast siebzig Jahre hindurch gänzlich vernachlässigt worden waren. Mehr als achtzig Jahre waren seit der letzten Provinzialsynode verflossen und während dieses Zeitraumes gab es bei den Franken keinen Erzbischof, der das kanonische Recht als Norm des kirchlichen Lebens hätte wahren können und sollen. Manche Bischofsstühle waren unbesetzt, andere an weltliche, um die Fürsten verdiente Personen zum Genuß der zeitlichen Güter verliehen worden, andere hatten Kleriker inne, die von Jugend auf

---

1) Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter K. Pippin (1870) S. 77. Oelsner schließt dies aus dem Umstande, daß in dem Briefe an Grifo die Anrede aus der Einzahl in die Mehrzahl übergeht und zweimal der Plural filii gebraucht wird.

2) Bibliotheca rerum Germ. III. ed. Ph. Jaffé (1866), ep. 40. p. 108. Der specielle Inhalt des Briefes würde dann wohl in den Worten ut si tibi Deus — commendarunt enthalten sein. Ueber die Verlegung des Briefes in das Jahr 747 resp. 748 und die Voreiligkeit des Schlusses, Bonifatius habe mit Grifo conspirirt, vergl. Werner, Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Romanisierung von Mitteleuropa, Leipzig (1875) S. 341.

3) Jaffé l. c. epp. 44, 45.

ein ausschweifendes Leben geführt, als Diakonen mit vier, fünf und noch mehr Concubinen Umgang gepflogen, als Presbyter ihre Laster fortgesetzt und trotz eines solchen Zeugnisses die Bischofsweihe erlangt hatten. Enthielten sich auch manche Geistliche der Unzucht, so waren sie doch Trinker und vergaßen über der Theilnahme an Krieg und Jagd ihre Hirtenpflichten [1]). Beispiele für diese Behauptungen sind die Namen eines Gerold, Gewilieb, Bischöfen von Mainz, Milo von Trier, Wido, Wando, Aebten von Fontanelles und Anderer. (Hahn, Jahrb. S. 29.)

Die Grundlage für die kirchliche Reform, welche der im Kloster St. Denis religiös erzogene Karlmann anstrebte, sollte ein Concil bilden, welches abzuhalten er Bonifatius bat. Ehe dieser jedoch das geplante Werk begann, holte er sich von Rom dazu Erlaubniß und Rath. Er that dies in demselben Schreiben [2]), in welchem er den ihm persönlich bekannten und befreundeten Papst Zacharias zur Besteigung des Stuhles Petri beglückwünschte und denselben seiner treuen Ergebenheit auf Grund und nach Maßstab des kanonischen Rechtes versicherte. Weil er der Diener und Legat des apostolischen Stuhles sei, bittet er den Pontifex, für den Fall, daß sowohl er als seine Gegner sich nach Rom um endgültige Entscheidungen

---

1) Jaffé l. c. ep. 42.

2) Ibid. Der äußerste Termin, vor dem ep. 42 nicht abgefaßt sein kann, ist der Anfang des Jahres 742, da Zacharias erst am 30. November 741 erwählt wurde. Der äußerste terminus post quem der 21. April 742, an welchem das nach ep. 42 beabsichtigte Concil wirklich gehalten wurde. Der Brief fällt also, wie Jaffé annimmt, Januar—März 742.

wenden ſollten: unum sit verbum et meum hic, et vestrum ibi. Den beſten Commentar zu dieſer Bitte liefert die Erzählung des Bonifatius im ſelben Briefe (p. 116), daß manche fränkiſche Biſchöfe und Presbyter, von deren unkanoniſchem Lebenswandel die von ihnen als Biſchöfen und Presbytern gezeugten Kinder Kunde gäben, nach Rom reiſten und nach ihrer Heimkunft behaupteten, ſie hätten vom Papſt die Erlaubniß erhalten, ihr Amt weiter zu verwalten, obwohl dies durchaus nicht der Fall war. Zugleich wird hiermit bezeugt, daß der Primat Rom's und die Verbindlichkeit ſeiner Entſcheidungen auch in disciplinärer Hinſicht ſelbſt von den Gegnern des Bonifatius anerkannt wurde, wenigſtens dem Princip und der Theorie nach. Trug ja doch der Legat den erwähnten Fall ſeinem päpſtlichen Gönner vor mit der Abſicht: ut vestrae auctoritatis responsum talibus dare possimus, ut per cautelam vestrae doctrinae oves aecclesiae non seducantur, sed lupi rapaces convicti et superati pereant.

Die Antwort auf dieſes durch den Presbyter Denehard überbrachte Schreiben, — in dem Bonifatius auch über die Ordination der drei oſtfränkiſchen Biſchöfe berichtet, betreffs der Wahl ſeines Nachfolgers um Rath frägt, über eine Eheangelegenheit conſultirt und ſchließlich der Alemannen, Baiern, Franken Beſchuldigungen, anlangend unſittliche heidniſche Feſte in Rom [1]), vorträgt — enthält ep. 43. Nach Beſtätigung der drei von Bonifatius eingerichteten Bisthümer befiehlt der Papſt ſeinem Legaten:

1) cf. can. 9. des i. J. 743 gehaltenen röm. Concils. Baronius, Annal. ad a. 743.

dum iuvante Deo quae a praefato filio nostro (sc. Carlomanno) promissa sunt, ad effectum perducta fuerint, tua (que) fraternitas memorato concilio consederit cum eodem excellentissimo viro — da solle er allen Bischöfen, Presbytern und Diakonen, die durch Unzucht, ungesetzliche Heirathen oder Blutvergießen gegen das Kirchengesetz gefehlt, die priesterlichen Functionen untersagen. Nur vor Uebernahme des Priesterthumes sei die Eingehung der Ehe gestattet, nach derselben müßten sich die Priester auch der rechtmäßigen Gattin enthalten. In allen Angelegenheiten solle Bonifatius nach dem kanonischen Recht entscheiden, das auch für Rom die Norm des Handelns sei.

Aus den im Urtext citirten Worten geht hervor, daß zur Abfassungszeit von ep. 43 der Papst über die Abhaltung des von Karlmann beabsichtigten und von Bonifatius angemeldeten Concils noch keine Kunde erhalten hatte. Wir müssen also die Abfassung des Schreibens in die Zeit unmittelbar vor oder nach der am 21. April 742 gehaltenen ersten deutschen Synode setzen. Daß das Schreiben, wenn es am 1. April 742 ausgefertigt wurde, was nicht unwahrscheinlich ist, nicht mehr vor Schluß des Concils eintreffen konnte, ergiebt sich aus der Betrachtung der damaligen Communicationsmittel zwischen Rom und Deutschland. Die dem Briefe beigefügten chronologischen Noten verweisen ihn zwar übereinstimmend auf den 1. April 743, weshalb ihn der Herausgeber der Monumenta Moguntina auch diesem Termin zutheilt, in medio relinquens, quare responsum ad Bonifatii ep. 42 tamdiu dilatum sit (p. 122 n. 3.). Die von ihm an

einem anderen Orte [1]) angeführten Gründe vermögen aber den Aufschub von der Zeit eines vollen Jahres nicht zu erklären, am wenigsten der, welcher sich auf die Wichtigkeit der von Bonifatius besprochenen Angelegenheit stützt, die im Gegentheil ein Motiv zur Beschleunigung der Antwort sein mußte.

Die von Jaffé als sicherer Compaß benützte Indiction ist eben nicht immer zuverlässig, wie sich dies besonders bei ep. 48 und ep. 49 zeigt [2]). Deshalb müssen zur chronologischen Bestimmung einiger Briefe, in deren Datenangaben die Zahlen durch Irrthum des Abschreibers corrumpirt sind, auch anderweitige Argumente benützt werden, obgleich die absolute Verwerfung der chronologischen Noten, als wären sie von einer späteren, der Zeitrechnung unkundigen Hand hinzugefügt, nicht zu billigen ist [3]). In ep. 43 weist die Rechnung nach den Jahren des Constantin auf den Beginn des Jahres 742 hin, in welchem die Kurie noch nicht die Rücksicht auf den Empörer Artavasdus nahm, die sie im folgenden Jahre wegen der factischen Verhältnisse beobachtete.

Jaffé [4]) zieht aus dem Bericht des Bonifatius in ep. 42 und der p. 407 mitgetheilten Antwort des Papstes den

---

1) Forschungen z. d. G. Bd. X. 1870: zur Chronologie der Bonifacischen Briefe und Synoden. S. 397 ssq. (S. 405.)

2) cf. Jaffé Bibl. rer. Germ. III. p. 20.

3) Dünzelmann's Diss.: „Untersuchungen über die ersten unter Pipin und Carlmann gehaltenen Concilien" Göttingen 1869 verwirft die Noten. Nach den Entgegnungen Hahn's in: „Gött. Gelehrte Anzeigen 1870 S. 1125, Oelsners, Jahrbb. S. 33. Anm. 3, Jaffé's in: Forschungen z. d. G. X, S. 397 ssq. modificirt der Autor seine Ansichten bedeutend in: Forschungen z. d. G. XIII. S. 1 ff.

4) Forschungen z. d. G. B. X. S. 408—410.

Schluß, der deutsche Legat habe ohne specielles Mandat seines Oberhirten das Concil nicht zusammenberufen wollen. Zacharias aber, dem wohl bekannt gewesen sei, daß die Zusammenberufung von Concilien zu den Vorrechten der fränkischen Fürsten gehörte, habe diese in nichts schmälern und dem Erzbischof auf der zu feiernden Synode keine andere Rolle zuweisen wollen als die eines Mahners und Rathgebers. Erst i. J. 744 sei seine apostolische Vollmacht erweitert worden [1]). Dem gegenüber ist zu bemerken, daß des Bonifatius Stellung als Legat und apostolischer Vicar ihm in vollkommen ausreichender Weise gestattete, an der Seite des Majordomus den Vorsitz eines austrasischen Concils zu führen, an dem sich von Bonifatius geweihte und unter seiner unmittelbaren Jurisdiction stehende Bischöfe betheiligten. Die Erlaubniß und die Vorschriften, die er in ep. 42 begehrte, beziehen sich nicht sowohl auf das zu haltende Concil als auf sein ganzes künftiges Wirken und Auftreten gegenüber jenen, welche er in den Worten: Si invenero inter illos .... christianorum (p. 113) schildert. In ep. 49 ist aber von einer qualitativen Vermehrung der Jurisdiction nicht die Rede, wie sie sich Jaffé zu denken scheint, sondern nur von einer localen Erweiterung derselben. Die Berufung der Synode von Seiten Karlmanns wog unter jenen Zeitverhältnissen sicherlich schwerer als eine päpstliche Vollmacht, kraft deren Autorität Bonifatius hätte vorgehen können. Uebrigens wird das Recht der fränkischen Fürsten über Berufung, Leitung 2c. der Landessynoden

1) cf. Jaffé Bibl. III. ep. 49. p. 136: Et non solum Baioarium etc.

gut illustrirt durch die auch von Seiters [1]) mitgetheilte Stelle aus einem Schreiben K. Siegbert III, worin derselbe nichts weiter verlangt, als daß ihm eine Anzeige davon gemacht werde, wenn in seinem Reiche ein Concil gehalten werden solle.

Zugleich mit ep. 43, in welcher die von Bonifatius noch anderweitig gestellten Anfragen in derselben Reihenfolge, in der sie vorgebracht waren, beantwortet werden, sandte Zacharias die Bestätigungsurkunden der drei Bisthümer, einen Brief an Karlmann, in welchem er ihn zur Erfüllung seines Versprechens und zur Unterstützung des Bonifatius ermunterte, sowie ein Schreiben an einen vornehmen Laien zur Abstellung eines Aergernisses, welches durch die allen kirchlichen Gesetzen Hohn sprechende Ehe desselben verursacht worden war [2]). Von diesen Briefen sind uns nur die in epp. 44 und 45 erhaltenen Confirmationsdokumente für Buraburg und Würzburg überliefert. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß auch der römische Diakon Gemmulus damals ep. 54 schrieb. Sie enthält die Antwort auf ein von dem Presbyter Denehard dem Gemmulus sammt einem Geschenke überbrachtes Schreiben des Bonifatius. Wir wissen von einer zweimaligen Anwesenheit des Denehard in Rom; gelegentlich der Uebergabe von ep. 42 ist derselbe in Rom und i. J. 745. In letzterem Jahre übergab ihm Gemmulus

---

1) Bonifacius, der Apostel der Deutschen. 1845. S. 364 aus Baluze tom. I. p. 143.

2) Jener Laie hatte die Wittwe seines Oheims geheirathet, obgleich diese das feierliche Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte. Auch die erste Ehe der Frau war eine unerlaubte gewesen, da sie die Consobrine ihres ersten Gemahls war.

die an Bonifatius gerichtete ep. 53. Ep. 54 kann nicht vom selben Jahr sein, da nach ep. 53 Gemmulus vollständig gesund ist, in ep. 54 aber klagt, daß er durch Podagra gehindert sei, die von Bonifatius erbetenen Abschriften gewisser Briefe Gregor I zu besorgen. Deshalb spricht die Vermuthung dafür, daß ep. 54 zugleich mit den vorher erwähnten Schreiben aus Rom nach Deutschland kam. Um d. J. 735 schreibt Bonifatius in ep. 30 nach England, daß auf seine Veranlassung im römischen Archiv nach den Briefen Gregor's gesucht, aber ein Theil derselben nicht gefunden worden sei. Gemmulus verspricht nach erlangter Gesundheit die Briefe einem eventuell nach Rom kommenden Boten des Bonifatius mitzugeben. Ob und wann er sein Versprechen erfüllt, wissen wir nicht. Jedoch besitzt Bonifatius c. 744—47 so viele Exemplare der Briefe, daß er an Erzbischof Egbert von York einige derselben sendet, von denen er glaubt, sie seien nicht nach Brittannien gekommen; ja er ist bereit, auf Wunsch noch mehrere zu schicken, quia multas inde (sc. e scrinio Romanae ecclesiae) excepi (ep. 61. p. 180). Das zweimalige excepi könnte vermuthen lassen, daß Bonifatius sich selbst bei seiner letzten Anwesenheit in Rom c. 737—38 Abschriften verschaffte und in ep. 54 den Gemmulus nur um Vervollständigung derselben bat (de illis epistolis s. Gregorii mitteremus ep. 54 p. 150). — Ist aber ep. 54 vom Jahre 742, so ist wahrscheinlich der dieses Schreiben überbringende Presbyter Denehard auch Bote für die S. 410 erwähnten Schriftstücke gewesen.

Die Acten des ersten uns urkundlich bekannten deutschen Nationalconcils, von Jaffé (l. c. p. 127) aus einer Münchener, Karlsruher und Wiener Handschrift

herausgegeben, verweisen die Synode unzweifelhaft auf den 31. April 742. Der aus der Rechnung nach Incarnationsjahren geschöpfte Einwand gegen die Echtheit dieses Datums ist bereits erledigt durch den Hinweis [1]) auf die durch den ehrwürdigen Beda erfolgte Einführung dieser Zeitrechnung in England, von wo dieselbe durch Bonifatius und seine Freunde auf den Continent gebracht wurde. So frägt Bonifatius in ep. 30 Bischof Nothelm: In quoto ab incarnatione Christi praedicatores primi, missi a s. Gregorio, ad gentem Anglorum venissent. — Die Synode wurde also um jene Zeit gefeiert, in welcher gewöhnlich die sog. Märzfelder der Franken gehalten wurden. Dieser Umstand scheint bereits anzudeuten, daß diese Synode, wie auch die folgenden unter Bonifatius abgehaltenen, ein sog. concilium mixtum war. Mit Bestimmtheit geht dies aus den Worten des Capitulare selbst hervor, indem die Zusammenberufung des Concils und die Einsetzung der Bischöfe (p. 127) ausdrücklich auch dem Rath der Optimaten Karlmanns zugeschrieben wird, und ist in der Natur der Zeitverhältnisse begründet [2]). Das Zustandekommen der Synode war Karlmanns Werk; dieser aber mußte auf seine Optimaten entsprechende Rücksicht nehmen, da seine Macht zum großen Theil von deren guten Willen abhieng. Auch wären die Beschlüsse der Synode nach dem S. 403 mitgetheilten Eingeständniß des Bonifatius schwer auszuführen gewesen, hätte ihnen nicht die weltliche Macht ihren Arm geliehen. Deshalb dürfen wir

1) Vergl. Binterim C. G. II, 31. Vergl. gegen Dünzelmann Forsch. z. d. G. XIII, S. 28 ff. Hahn in Forschungen XV. S. 47 ff.

2) Anderer Ansicht ist Oelsner, Jahrb. S. 480 zu n. 7 und Dünzelmann, Dissert. S. 33.

uns nicht wundern, wenn durch die Form des plur. maiest. decrevimus, statuimus, prohibemus auch die Verordnungen der Synode als von Karlmann erlassene Vorschriften hingestellt werden. Das bisweilen auch von weltlichen Großen unterzeichnete Kapitular (z. B. a. 744) war Reichsgesetz, dessen Uebertretung nicht blos von der geistlichen, sondern auch von der weltlichen Behörde geahndet wurde (ib. can. X).

Ob außer den im Eingang der Concilsacten namentlich angeführten Bischöfen noch andere anwesend waren, erscheint zweifelhaft, da das gewöhnlich nach Eddanum gelesene ac reliquos episcopos in den von Jaffé benützten Handschriften fehlt. Außerdem wissen wir, daß die Herzöge von Baiern und Alemannien damals in einem feindlichen Verhältniß zu dem Majordomus standen; von den Bischöfen dieser Länder waren aber gewiß die meisten auf der Seite ihrer Fürsten, Gauzbald von Regensburg z. B. war ein treuer Anhänger seines Landesherrn [1]). Deshalb erscheint die Vermuthung Ebrard's, Gauzbald von Regensburg, Johann von Salzburg und Erembert von Freisingen hätten sich an der von Karlmann berufenen Synode betheiligt, ebenso grundlos und willkürlich wie seine Identificirung Raginfrieds und Wittanus', die Verwerfung Willibald's und die Substituirung eines Witbald an dessen Stelle [2]). Es ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß unter den genannten Bischöfen die Inhaber der Stühle von Würzburg, Köln (seit 718), Buraburg und Eichstätt zu verstehen sind und Eddanus dieselbe Person ist wie der auch

1) Vgl. Hahn, Jahrbücher d. fränk. Reiches (1863) S. 20.
2) Vgl. Werner a. a. O. S. 234.

Eddo, Heddo, Adda genannte, i. J. 734 zu seiner Würde erhobene Bischof von Straßburg. Von Dadanus glauben einige, er habe keinen bestimmten Sitz gehabt, andere halten ihn für den i. J. 739 von Bonifatius nach Willibrords Tode eingesetzten Bischof von Utrecht, Ebrard macht ihn zum Bischof von Erfurt, Dünzelmann beseitigt ihn in seiner Dissertation (S. 47) ganz, indem er die Worte et Dadanum für eine aus der Wiederholung von et Eddanum entstandene Corruption des Textes hält. —

Wiederherstellung und Kräftigung der kirchlichen Hierarchie, Reform der klerikalen Lebensweise, Ausrottung der Ueberreste des Heidenthums unter dem Volke sind die Grundgedanken der conciliarischen Bestimmungen. Anstellung von Bischöfen in den Städten (ob nur die von Bonifatius ordinirten gemeint sind?), Anerkennung des Bonifatius als Erzbischof und Legat, Verbot der Zulassung fremder Bischöfe und Priester ohne vorhergehende Synodalprüfung zu geistlichen Aemtern, Absetzung unwürdiger Kleriker, Unterordnung der Pfarrer unter die zuständigen Bischöfe, Einschärfung der von den Bischöfen abzuhaltenden kanonischen Visitationen beziehen sich auf den ersten Punkt, während das Verbot der Theilnahme an Krieg und Jagd, des Tragens von Laienkleidung, Feststellung strenger Strafen für Uebertretung des Cölibats, die Einführung der Benedictinerregel in allen Klöstern das Leben des Säkular- und Regularklerus bessern sollen. Wird den Bischöfen aufgetragen im Verein mit dem Gaugrafen die Todtenspenden, die bei und in den Kirchen christlichen Heiligen nach heidnischer Gewohnheit dargebrachten Opfer und andere heidnische Gebräuche abzustellen, so charakterisirt das Statut, jährlich eine

Synode zu halten, und die beabsichtigte (allerdings als schon geschehen hingestellte) Rückgabe des früher entfremdeten Kirchenguts [1]) das ernstliche Streben der Synode, vergangene Schäden zu heilen und künftigen vorzubeugen. —

II. Das Concil von Liftinä.

Ueber den Aufenthaltsort und die Thätigkeit des Bonifatius im weiteren Verlauf d. J. 742 ist uns nichts überliefert. Karlmann und Pipin kämpften siegreich in Aquitanien und Alemannien bis gegen Ende des Jahres. Um Unruhen im eigenen Lande vorzubeugen, erhoben sie am 1. März 743 den Merowinger Childerich III auf den Königsthron [2]). Welch Schattenbild eines Herrschers derselbe war, ersehen wir aus einer Urkunde [3]), in welcher er sagt, er habe seine Würde mittelst der Einsetzung durch Karlmann erhalten. Aus dem Zeitpunkte dieser Königswahl kann man schließen, daß damals eine der gewöhnlichen Frühjahrsversammlungen der Franken stattfand und auf dieser Childerich als König anerkannt wurde. Aus den Acten der deutschen Concilien erfahren wir nun, daß am 1. März, welches Jahres ist nicht angegeben, zu Liftinä (einer königlichen Villa im Hennegau, zu Karlmann's Gebiet gehörig) eine Synode gefeiert wurde, an der sich außer dem Klerus auch comites et praefecti betheiligten, die also auch ein concilium mixtum war [4]).

---

1) Vgl. unten.

2) Hahn, Jahrbb. S. 40 und Excurs VI.

3) ib. S. 41 n. 1.

4) cf. Jaffé bibl. p. 130: Statuimus cum consilio servorum Dei et populi christiani.

Wird durch dieſen Sachverhalt eine Verlegung der Synode in d. J. 743 ermöglicht, welcher Zeitpunkt bis Eckhart und Manſi unbeſtritten war und noch jetzt von Jaffé und Oelsner vertheidigt wird, ſo ſprechen gegen die in neueſter Zeit von Hahn und Hefele mit mehr ſtichhaltigen Argumenten verfochtene Identificirung dieſer liftiniſchen Synode mit dem in ep. 51 erwähnten Concil v. J. 745 entſcheidende Gründe.

Der Eingang zu den eigentlichen drei Canones, dem in den Jaffé'ſchen Handſchriften das Lemma: «de alio synodali conventu» vorgemerkt iſt, lehnt ſich eng an ein ihn ergänzendes Schriftſtück an. Er beginnt nämlich mit den Worten: „Jetzt aber in dieſem Synodalconvent, welcher am 1. März zu Liftinä verſammelt iſt, haben alle .... der früheren Synode Dekrete übereinſtimmend beſtätigt." Dann folgt ein Referat über die Annahme der kirchlichen Canones ſeitens des Clerus und der Benedictinerregel ſeitens der Klöſter und der Bericht über die Abſetzung unkeuſcher Geiſtlicher. Mit den Worten: et si post hanc diffinitionem in crimen fornicationis vel adulterii ceciderint, prioris synodi iudicium sustineant. Similiter et monachi et nonnae wird der Uebergang zu den in der ſtricten Canonsform gehaltenen Conciliarſtatuten angebahnt. Daß das ganze Schriftſtück nur einem nach Rom geſandten Privatbericht entnommen ſei [1]), deſſen übrige Beſtandtheile alſo ſpurlos verſchwunden wären, erſcheint unwahrſcheinlich; denn das Pronomen hoc (synodali conventu), das est (congregatus) mit der Orts- und Zeitbeſtimmung zeigen, daß die Acten als ein

1) Vergl. Hahn in Forſch. z. d. G. XI. S. 61.

vom Concil selbst verfaßtes officielles Dokument gelten wollen, welches das bereits früher Anbefohlene in der Form des Referates, das Neuangeordnete in der des Imperatives enthält.

Handelt es sich um Eruirung jener prior synodus, auf welcher das Liftinische Concil weiter baut, so ist in erster Linie das in den citirten Worten et si post hanc etc. angedeutete indicium prioris synodi zu beachten. Einen Urtheilsspruch, bezw. eine Strafbestimmung gegen Presbyter, gegen Mönche oder Kleriker und gegen Nonnen findet sich in solcher Präcision nirgends als im vorletzten Canon des Concils v. J. 742, indem für die Fornication ein ordinirter Presbyter mit blutiger Geißelung und zweijähriger Haft bei Wasser und Brot, Mönche und Kleriker mit dreimaliger Geißelung und einjähriger Haft bestraft werden; die Nonnen trifft gleichfalls letztere Bestimmung, nur sollen ihnen außerdem noch die Haupthaare abgeschoren werden. Danach ist es also unzweifelhaft, daß der ebenfalls zwischen ordinirten und nicht ordinirten Klerikern unterscheidende Canon von Liftinä die angeführte Bestimmung des sog. Germanicum I meint und daß jene prior synodus an beiden Stellen, da sie an beiden in gleicher Weise erwähnt wird, mit dem Germanicum identisch ist. Aus der schlechthinigen Bezeichnung des Germanicum's mit „die frühere Synode" folgt nun nothwendig der Schluß, daß zwischen demselben und der Versammlung zu Liftinä kein Concil gefeiert wurde. Auch Hefele [1]) giebt zu: „Die Synode von Liftinä nahm allerdings Beziehung auf das germanische Concil, wenn sie im Eingang

1) Vergl. überhaupt Hefele C. G. 1. A. III., 488 ff. 2. A. III., 522 ff.

von den Dekreten prioris synodi spricht". „Allein, fährt er fort, sie kann auch i. J. 745 so sprechen, wenn nur zwischen ihr und der germanischen Synode keine andere austrasische zwischen inne lag." Durch letztere Behauptung geräth er aber in Widerspruch mit seiner eigenen ganz richtigen Annahme, daß das Concil v. J. 745 eine sog. Generalsynode gewesen sei, d. h. für beide Reichstheile Geltung gehabt habe. Sein Argument hat nur Werth, wenn die Synode von 745 eine rein austrasische gewesen ist, was sie laut ep. 51 nicht war. Wenn auch das Germanicum zugestandenermaßen die Grundlage der gemeinsamen Verhandlungen bildete, so konnte es doch nicht mit völliger Umgehung des Concils von Soissons (744), das doch für die an den Verhandlungen betheiligten Bischöfe Neustriens seine Kraft behielt, als die frühere Synode κατ' ἐξοχην hingestellt werden. Ueberhaupt weist die von allen zugestandene Benützung des Germanicum mehr auf eine austrasische Landessynode als auf ein gemeinschaftliches Concil hin. Dafür spricht auch der Satz: quod et pater meus ante praecipiebat im letzten Canon. Hahn [1]) sucht sich damit zu helfen, daß er das uns erhaltene Aktenstück als ein nur von Karlmann publicirtes und für sein Reichsgebiet allein geltendes Capitulare ausgiebt, allein dasselbe trägt deutlich den Charakter seiner Genesis auf dem Concil aufgeprägt; andererseits müßte das so spurlos verschwundene Capitulare Pipin's doch, wenn es Hahn's Zweck entsprechen sollte, von dem Karlmanns sehr verschieden gewesen sein, wir müßten also getrennte Berathungen der austrasischen und neustrischen

1) Jahrb. S. 195. vergl. Forsch. XV. S. 61.

Bischöfe zur Fixirung ihrer Beschlüsse annehmen, was bei einem gemeinschaftlichen Concil höchst unwahrscheinlich ist. Uebrigens wird durch die eben angeführte Annahme Hahn's der aus den Worten prioris synodi decreta und iudicium entspringende Einwand nicht einmal für seine Darstellung entkräftet, da er für d. J. 744 eine austrasische Synode ansetzt [1]), das Concil vom J. 745 also das dritte für Austrasien gefeierte gewesen wäre.

Die von Hahn (l. c. S. 63) beigebrachte Widerlegung des Oelsner'schen Arguments „die Zusammenfassung der Beschlüsse beider Synoden lasse darauf schließen, daß sie von jeher zusammengefaßt waren und so bereits der Versammlung von Soissons vorgelegen haben" ist eine sehr schwache, was den ersten Punkt betrifft. Der letzte, das Verhältniß der von Oelsner und mir dem Jahre 743 zugeschriebenen Kapitulare's zu den Acten von Soissons betreffend, kann, bei der Aehnlichkeit der Concilienbeschlüsse jener Zeit im Allgemeinen, für uns nur von untergeordneter Bedeutung sein. Wenn aber Hahn sagt, die Verbindung beider Kapitularien lasse nur darauf schließen, „daß Bonifatius in einer gewissen Beziehung zu diesen Actenstücken stand, insofern es Erzeugnisse seiner geistlichen Thätigkeit sind, oder daß es Notizen von seiner Hand waren"; so ist damit nur erklärt, wie der Briefsammler überhaupt dazu kam, die zwei Schriftstücke in seine Collection aufzunehmen, aber durchaus nichts bewiesen bezüglich des eigentlichen Streitpunktes, nämlich bezüglich der Form, in welcher der Sammler die zwei Dokumente aufnahm. Eben das Interesse für Bonifatius mußte den-

1) Forsch. XV. S. 59.

ſelben abhalten, die Urkunde, falls ſie ihm vollſtändig vorlag, abzukürzen und wenn er dies wollte, ſo durfte er es nicht in dieſer Weiſe thun, die, wie erwähnt, einen ganz officiellen Charakter trägt. Stammen aber beide Schriftſtücke, ſo wie wir ſie haben, von des Bonifatius eigener Hand (alſo nicht, wie Hahn S. 61 muthmaßt, aus einem Bericht Karlmanns), ſo iſt ja damit zugegeben, daß Bonifatius bereits ſelbſt die Schriftſtücke in dieſer Form aneinandergereiht hat, und die aus dieſer Art der Aneinanderreihung gezogenen Schlüſſe behalten vollen Werth und Berechtigung.

Einer Identificirung des liftiniſchen Concils mit der Kirchenverſammlung v. J. 745 ſteht aber außerdem der verſchiedene Inhalt wie Charakter entgegen, den das Programm der letztern Synode verglichen mit der von uns d. J. 743 vindicirten zeigt. Die zwiſchen dem auf Reſtitution des Kirchengutes bezüglichen Canon von Liftinä und der Stelle in ep. 51 De censu vero expetendo (p. 150) beſtehende Aehnlichkeit genügt zu dem verlangten Beweis nicht. Auch ep. 80: De censu autem aecclesiarum (p. 225) kommt noch einmal auf den Gegenſtand zurück. Den Grund hiervon braucht man nicht in einem verſpäteten Bericht des Legaten zu ſuchen, die Sachlage bietet eine hinreichende Erklärung. Bonifatius wollte von dem entfremdeten Kirchengut ſicherlich der Kirche ſoviel als möglich retten, ſtieß aber bei der Menge des in ſo Vieler Hände gelangten Beſitzes und bei Beſtimmung der von den Einzelnen zu zahlenden Zinsſummen auf viele Schwierigkeiten, die erſt allmählich geordnet werden konnten, fand alſo in ſeinem Briefwechſel mit Rom zum öftern Gelegenheit, dem Papſt den Stand der Dinge mitzuthei-

len. Außerdem wurden ja häufig auf den Concilien frühere Beschlüsse erneuert. Die Erhebung des Bonifatius auf einen Metropolitansitz, das Einschreiten gegen einen unkanonischen Bischof, gegen die abgesetzten fränkischen Priester, die sich auf den Papst beriefen, wird in den liftinischen Acten nicht erwähnt. Diese beschäftigen sich mit den Grundlagen der kirchlichen Organisation und ihrer Befestigung. Auf dem Concil v. J. 745, das sich mehr mit Einzelheiten beschäftigt, erscheint diese bereits weiter gediehen; es wird durch Erwählung eines erzbischöflichen Sitzes für Bonifatius nur noch der Schlußstein eingefügt.

Daß Karlmann sich i. J. 745 um dieselbe Zeit, in der das Liftinische Concil gefeiert wurde, zu Liftinä aufhielt [1]), kann höchstens zu der Vermuthung Veranlassung geben, das Concil d. J. 745 sei ebenfalls zu Liftinä gehalten worden, was nicht unmöglich ist; wurde doch später die Stadt Soissons zur Feier der Synoden ausdrücklich bestimmt.

Nach dem Briefe Hinkmar's von Rheims († nach 882) an die aquitanischen Metropolitane [2]) hätten ex praecepto Zachariae papae der Synode von Liftinä auch Georgius episcopus (von Ostia) und Johannes sacellarius (des Papstes, und römischer Regionarius) beigewohnt. Diese Nachricht erregt zunächst Bedenken, weil Zacharias in ep. 66 auf die Bitte des Bonifatius, einen Priester zur Abhaltung von Concilien in die Gegenden Francien und Gallien zu senden, antwortet, dies sei nicht nöthig, so lange Bonifatius am Leben sei und das Amt eines apostolischen Vicar verwalte. Sodann erscheinen

1) Hahn, Jahrb. S. 195.

2) Ep. 37 ad. Rodulf. et Frotar. Metr. Aquit. c. V.

dieſelben Legaten als Abgeſandte des Papſtes i. J. 757 bei Pipin und wohnen dem Concil von Compiègne bei. Bei einigen Canones desſelben iſt die Zuſtimmung Gregor's oder beider Legaten ausdrücklich bemerkt. Es ſcheint hier alſo eine Verwechslung beider Synoden vorzuliegen.

Fälſchlich ſind auch noch folgende Canones unſerer Synode zugeſchrieben worden. Ph. Labbé [1]) nahm zuerſt den von Hinkmar an der eben erwähnten Stelle als liftiniſch überlieferten Canon über das Ehehinderniß [2]) der Impotenz, Manſi [3]) die bei Fulbert von Chartres († 1029) ebenfalls unſerem Concil zugeſchriebene Beſtimmung über das Ehehinderniß der geiſtlichen Verwandtſchaft [4]) und das damit zuſammenhängende Verbot, das eigene Kind aus der Taufe zu heben, auf. Endlich ſpricht die ſog. epistula Carisiaca (858) über die Einrichtung von Precarieen und die Einführung von Nonen und Decimen zur Erhaltung der Kirchen, die auf dem liftiniſchen Concil erfolgt ſei. Unter deu Neueren glaubten Seiters, Hefele, Hahn durch dieſe Dokumente die Acten der liftiniſchen Synode ergänzen zu können. Oelsner [5]) hat jedoch ihre Unächtheit nachgewieſen, indem er zeigte, daß des Benedictus Levita Capitularienſammlung (c. 847) die Quelle des gemeinſamen Irrthums ſei. Benedict fügte den Acten der zwei erſten deutſchen Concilien Dekrete ſpäterer Zeit bei, ohne anzuführen, wo und wann ſie ent-

1) Concil. VI. p. 1538.

2) cf. Jaffé Bibl. ep. 27 vom J. 726 Nam quod posuisti etc. p. 89.

3) Conc. XII. col. 371—72.

4) cf. Jaffé Bibl. epp. 29, 30 und 31 und Conc. Rom. c. 5. bei Baronius ad. a. 743.

5) Jahrb. S. 471 ff.

standen. Die Bemerkung in der ep. Carisiaca: Nam et synodum ipsam habemus, und sicut in libro capitularium regnum habetur, und die Nennung des Legaten Gregor zeigen deutlich von der Benützung der Benedictinischen Sammlung. Die Erwähnung der Nonen und Decimen, die in den Acten von Liftinä nicht vorkommt, stammt wohl aus dem 15. cap. bei Benedict lib. I. Der Hinkmar'sche Canon, ähnlich c. 20 des Capitulare von Compiègne, entspricht Benedict's lib. II. c. 55 und 91, nur citirt Hinkmar Benedict ebensowenig wörtlich als dieser das Capitulare. Auch Fulbert stützt sich bei Besprechung dieses Canons auf lib. II. 91. Die von Mansi aufgenommenen Canones Fulbert's finden sich im 15. c. des Kapitulare von Compiègne und bei Benedict theils lib. I. c. 7, theils, was Hahn übersehen, I. c. 167. Mit der Aechtheit der Stellen verschwindet aber auch die Möglichkeit, sie mit Hahn [1]) als Beweis zur Verlegung der Synode von Liftinä auf d. J. 745 zu benützen. Gegen eine Verlegung des Concils in d. J. 744 spricht zunächst schon der Umstand, daß am 2. (oder 3.) März 744 das Concil von Soissons gefeiert wurde, die Abhaltung zweier Concilien zur selben Zeit, ja fast am selben Tage aber unwahrscheinlich ist. Sodann der Inhalt von ep. 48 und 49. Sind diese, wie Jaffé meint, i. J. 744 geschrieben, so erscheint es seltsam, daß in denselben von einem solchen gewiß bedeutsamen und einzig in der damaligen Zeit dastehenden Ereigniß, wie es die Abhaltung zweier Con-

1) Auch die allgemeine Fassung des liftinischen Canons über verbotene Ehen macht den Erlaß specieller Gesetze über diesen Punkt unwahrscheinlich. Hahn Jahrbb. S. 195 ff. Vergl. überhaupt Excurs 16: Das Concil von Lestines. S. 190 ff.

cilien in den verschiedenen Reichstheilen gewesen wäre, keine Rede ist. Sind aber die Briefe, wie weiter unten nachgewiesen werden soll, i. J. 743 geschrieben, so würden, da ep. 49 in diesem Fall zur Annahme eines austrasischen Concils v. J. 743 nöthigt, sich durch Verlegung der Synode auf d. J. 744 dieselben Schwierigkeiten ergeben, welche die Verlegung derselben auf d. J. 745 verursacht.

Das Resultat der vorstehenden Auseinandersetzung ist also, daß Karlmann i. J. 743 zu Liftinä für seinen Reichsantheil eine Synode hielt, welche auf dem vom Concil des J. 742 gelegten Grunde weiter baute und ihre Beschlüsse mit den Concilcanones v. J. 742 zu einem Kapitulare verband.

Daß durch den über das Kirchengut handelnden Canon von Liftinä nicht eine Säkularisation herbeigeführt werden sollte, ist von Jaffé, Waitz, Hahn, Oelsner [1]) gegen Roth u. A. bewiesen worden. Es spricht dagegen die Mitwirkung des Bonifatius beim Zustandekommen dieser Bestimmungen (cf. epp. 51 und 80), die Art, wie sich der Papst über dieselben ausspricht (ibid.), die kirchliche Gesinnung Karlmanns, der Geist der Synode, der sich in den Worten: et omnino observetur, ut ecclesia vel monasteria penuriam paupertatemque non patiantur ausspricht, der Wortlaut der Stelle. Retineamus könnte zwar den Sinn von teneamus haben, aber weder das Conpositum noch das Simplex können die Bedeutung von in suum usum convertere, rapere haben. Wird am Schluß des Ca-

1) Jahrb., Excurs III: Ueber die sog. Divisio des Kirchengutes durch die Hausmaier Karlmann und Pipin S. 478 ff.

nons bestimmt, ganz armen Kirchen soll ihr als Precarie verliehen gewesener Besitz vollständig (integra) zurückgegeben werden (reddatur), so ergiebt sich aus dem Gegensatz zum Vorhergehenden, daß dort von einer nicht vollständigen, von einer theilweisen Zurückgabe die Rede sein muß, nicht aber von einer theilweisen Beraubung. Auch ist in diesem Canon kein Rückschritt im Vergleich zu der Bestimmung v. J. 742 zu erblicken. Diese war ja ganz allgemein gehalten und sollte wohl den Grundsatz für die künftige Regulirung der Verhältnisse bieten, daß nämlich das Kircheugut allmählich ganz in die Hände der rechtmäßigen Besitzer zurückkehren sollte. Daß Karlmann eine sofortige Rückgabe desselben angeordnet und damit eine schon beim ersten Anblick undurchführbar erscheinende Maßregel getroffen habe, welche im nächsten Jahre schon umgestoßen werden mußte, ist nicht wohl anzunehmen. Auch 743 wird das Eigenthumsrecht der Kirche anerkannt und durch die Bestimmung über Rückfall des entliehenen Gutes und Erneuerung der Precarie geschützt. Das Concil von 743 brach und verkürzte kein 742 gegebenes Versprechen, es ist nur eine durch die Zeitverhältnisse bedingte Ausführung des früheren Dekretes.

Ferner wurden auf dem Concil ungesetzliche Ehen verboten, die Entscheidung darauf bezüglicher Fragen aber bei der noch in vollem Fluß begriffenen Entwicklung des Eherechtes den Bischöfen unterstellt. Die Veräußerung christlicher Sklaven an Heiden wurde untersagt. Bereits in ep. 28 v. J. 732 verbietet Gregor III, daß Christen ihre Sklaven den Heiden ad immolandum verkaufen. Wer es thue, den solle dieselbe Pönitenz treffen wie einen

Mörder [1]). Schließlich erneuerte das Concil eine schon von Karl Martell auf Beobachtung heidnischer Gebräuche fortgesetzte Strafbestimmung.

III. Die aus epp. 48. und 49. sich ergebenden Ereignisse.

1) Die Quellen für die Geschichte der folgenden Ereignisse finden wir zunächst in zwei Antwortschreiben (epp. 48 und 49) des Papstes auf Briefe des Bonifatius, die nicht erhalten sind. Da der Papst im zweiten dieser Schreiben noch einmal auf den ersten Brief des Bonifatius zu sprechen kommt, den er mit ep. 48 bereits beantwortet, so haben wir zur Reconstruirung des Bonifatius'schen Berichtes zwei Anhaltspunkte, nach denen Folgendes feststeht. Nach der Meldung, quomodo et qualiter tetigisset Deus corda . . . Pippini et Carlomanni, ut . . . in praedicatione socii et adiutores esse niterentur ex inspiratione divina (ep. 48), berichtet Bonifatius 1) Concilium adiuvante Deo et Carlomanno praebente consensum et contestante factum est (ep. 49). 2) Er hatte drei Erzbischöfe eingesetzt und denselben einen bestimmten Wirkungskreis angewiesen (de episcopis vero metropolitanis . . . . quos per unamquamque metropolim per provincias constituisti ep. 48). 3) Er hatte „falsche Priester" des hl. Amtes entsetzt (ep. 48) oder, wie ep. 49 spricht, zwei falsche Propheten, qui sibi sacerdotium vindicabant et a luxuria se minime contine-

1) Auf dem römischen Concil v. J. 743 belegt P. Zacharias diejenigen Christen mit dem Banne, die Knecht oder Magd einem Juden verkaufen.

bant, nach dem Kirchengesetz verurtheilt und in Haft (custodia) geschickt.

Der über diese Punkte handelnde Bericht des Bonifatius war von einem der nominirten drei Erzbischöfe selbst, von dem für Sens designirten Hartbert, nach Rom überbracht worden. Zugleich hatte derselbe auch ein Schreiben von Karlmann und Pipin überreicht. Gemeinschaftliche Bitte beider Schriftstücke war das Gesuch um Bestätigung der drei Erzbischöfe, bezw. um Gewährung von Pallien für dieselben.

In ep. 48 beantwortet der Papst das an ihn gerichtete Schreiben des Bonifatius, dessen apostolische Bemühungen er mit denen eines Paulus oder Barnabas vergleicht, indem er die drei Erzbischöfe auf das Zeugniß des Bonifatius hin bestätigt, ihnen die Pallien sammt einer Instruction über den Gebrauch derselben sendet und das Verfahren gegen die zwei falschen Priester billigt. Des unter Karlmann gehaltenen Concils und der Anwesenheit Hartbert's in Rom geschieht in ep. 48 keine Ewähnung. Doch sind beide Punkte hinreichend durch ep. 49 bezeugt.

Bei Datirung von ep. 48 läßt Jaffé X. Kal. Julias stehen, obgleich in ep. 49 angegeben ist, daß Hartbert im August desselben Jahres in Rom war, die Antwort auf den von ihm überbrachten Brief also nicht vom Juni sein kann. Zur Hebung dieser Schwierigkeiten will er in ep. 49 für Augustum lesen Aprilem, [1]) eine Verwechslung, die er aus der abgekürzten Schreibweise der beiden Monatsnamen erklärt und die auch Hahn's [2]) Beifall

1) Biblioth. p. 134 n. 1 und Forschungen z. d. Gesch. X. S. 404.
2) Forschungen XV. S. 58.

findet. Ob die Conjectur anzunehmen oder die Lesart des Baronius beizubehalten sei, zu deren Rectificirung Pagi in ep. 48 Kal. Octobr. lesen will, wollen wir hier nicht entscheiden. Jedenfalls geht aus den Worten perelapsum Augustum mensem hervor, daß beide Briefe demselben Jahre angehören. Da nun aber ep. 48 die X. (1. Sept. 741—Sept. 742), die vom November datirte ep. 49 aber die XIII. Indiction (Sept. 744—745) hat, so ist offenbar die eine, wenn nicht beide, unrichtig. Jaffé, dessen Princip, die Indiction als Faden des Labyrinths festzuhalten [1]), hier nicht ausreicht, nimmt die Indict. XIII. als richtig an und setzt in ep. 48, dem Monatsdatum entsprechend, die XIII. Indict. (Sept. 743—744). Eine dritte Zeitbestimmung giebt in beiden Briefen als Datum das dritte Jahr des Artavasdus an. Dieses beginnt nach dem 27. Juni 743 [2]) (stimmt also auch nicht mit der Angabe des 22. Juni). Artavasdus und Nicephorus, die Gegenkaiser Constantin IV, wurden im November 743 geblendet und verbannt. Es müßte also in Rom, gesetzt die Briefe wären aus d. J. 744, noch 7 Monate nach dem Sturz der Gegenkaiser nach den Jahren derselben gerechnet worden sein, was unwahrscheinlich ist. Jaffé bemerkt hierzu: Ceterum Artavasdi et Nicephori .... imperia qua voluntate Constantino IV imperatori infesta ad describendum tempus in curia Romana hoc anno 744 ... sint adhibita ignoramus (p. 133. n. 2). Diese Andeutung bezüglich des Verhältnisses von Constantin zu Rom ist eine irrthümliche. Constantin erließ allerdings gleich im Beginn seiner Regier-

1) Jaffé Bibl. l. c. p. 20.
2) Ibid. p. 19.

ung ein Edict gegen die Bilderverehrung. Die Ausführung desselben wurde aber durch die Empörung des Artavasdus gehindert. Dieser, der Kaiser Leo zum Thron verholfen und dessen Tochter Anna geheirathet hatte, wurde durch Vermittlung des Patricius Theodor vom Volk, das Constantin todt wähnte, zum Kaiser acclamirt und occupirte Constantinopel. Der vordem ikonoklastisch gesinnte Patriarch Anastasius trat auf seine Seite, spielte, Constantin als Läugner der Gottheit Christi brandmarkend, den Orthodoxen und krönte des Artavsadus Sohn Nicephorus zum Mitkaiser. Erst am Nachmittag des 2. Novemb. 743 konnte Constantin als Sieger in die Hauptstadt seines Reiches einziehen. Bald darauf folgte die harte Bestrafung der Empörer und ihrer Anhänger. Während dieser Kämpfe im Orient bedrohte der Longobardenkönig Luitprand das Gebiet von Ravenna und nur der Intervention des von den Bedrängten zu Hilfe gerufenen Papstes, welcher nach einem Aufenthalt zu Ravenna am 28. Juni 743 zu Ticinum mit dem König zusammentraf, war ihre Rettung vor dem Eroberer zu danken. Dafür erwies sich Constantin dankbar. P. Zacharias hatte nach seiner Thronbesteigung dieselbe der orthodoxen griechischen Kirche und Constantin angezeigt (iuxta ritum ecclesiasticum [sc. ubi creatus est pontifex] fidei suae sponsionis Orthodoxae ecclesiae Constantinopolitanae misit synodicam simulque aliam suggestionem dirigens Constantino imperatori). Seine Abgesandten fanden aber im königl. Palast nur den Rebellen Artavasdus. Als Constantin sich der Hauptstadt bemächtigt hatte, ließ er den Missus des apostolischen Stuhles aufsuchen eumque repertum ad sedem apostolicam absolvit et iuxta quod beatissimus pontifex

postulaverat donationem in scriptis de duabus massis quae Nymphas et Nornias appellantur . . . eidem . . . direxit possidendas. J. J. 744 befand ſich Conſtantin bereits im ſichern Beſitz ſeiner Herrſchaft [1]).

Nach Hahn's Meinung [2]) könnte man allerdings zweifeln, ob in epp. 48 und 49 die Namen der Kaiſer authentiſch ſind. Doch wäre ein derartiger Einwand nichtig. Denn daß nach der Regierungszeit des Artavasdus in Italien gerechnet wurde, geht aus der Datirung einer von den Bonifatius'ſchen Briefſammlungen unabhängigen Urkunde, den Acten des römiſchen Concils v. J. 743 klar hervor [3]). J. J. 742 finden wir noch die Rechnung nach Conſtantin's Jahren. Später trug man in Rom der Wirklichkeit Rechnung und zählte nach den Jahren desjenigen, welcher in den factiſchen Beſitz der Herrſchaft gekommen war. Iſt es nun aber ſchon an ſich unwahrſcheinlich, daß die Kurie dies nach dem Sturz der Empörer gethan, ſo erſcheint dieſe Zeitrechnung für d. J. 744 ganz unmöglich, wenn wir das zwiſchen Zacharias und Conſtantin eben dargelegte Verhältniß berückſichtigen. Aus dieſem Grunde, glaube ich, muß man auf die Namen der Regenten mehr Rückſicht nehmen als auf die der Corrumpirung leichter ausgeſetzten Zahlen und die zwei Briefe dem Jahre 743 zuſchreiben. Gegen die Abfaſſung derſelben i. J. 744 ſpricht auch der Umſtand, daß ep. 49 ausdrücklich nur von einem unter

1) Nach Anaſtaſius in Baronii Annal. Eccl., T. IX. ad. a. 741, 42 und 43, Antwerpener Ausgabe v. 1601, p. 134, 142, 154, 155, 159. 160. Vergl. Hefele C. G. 1 A. III, 377 ssq. Walch, Ketzerhiſtorie X, 359.

2) Jahrbb. p. 163. Forſch. XV. S. 78.

3) Baronius l. c. p. 159.

Karlmanns Mithilfe gehaltenen Concil redet, aber gänzlich von der in diesem Jahre auf Pipins Antrieb gefeierten Synode von Soissons schweigt, obgleich doch andererseits wieder lobend hervorgehoben wird, daß auch Pipin sich bemühe, das Werk des Bonifatius zu fördern. Nur wenn der Brief d. J. 743 zugetheilt wird, ist eine Erklärung möglich, welche nicht abermals zu unbewiesenen Conjecturen (z. B. zur Annahme eines austrasischen Concils v. J. 744 oder der Aenderung des Namens Karlmann in Pipin in ep. 49 [1]) ihre Zuflucht nehmen muß. Das in ep. 49 erwähnte Concil ist die Synode von Liftinä, welche Karlmann im selben Jahre gehalten hatte. (Vergl. S. 424.) Nach derselben wandte auch Pipin sein Augenmerk den kirchlichen Angelegenheiten zu und gemeinschaftlich mit seinem Bruder betrieb er die Einsetzung der Metropoliten. Zu seinem Reichstheile gehörten Sens und Rouen, zu Karlmanns Gebiet Rheims, nebst Châlons die westlichste Stadt Austrasiens [2]). Die Namen der von Bonifatius entsetzten und wohl zu Klosterhaft verurtheilten zwei falschen Priester werden weder in ep. 48 noch in ep. 49 genannt. Aus der von ihnen gegebenen Charakteristik, die übrigens zu einer Identificirung des Bonifatius'schen Briefes v. J. 743 mit dem bei Jaffé Biblioth. in n. 50 p. 137 enthaltenen Bericht keine triftige Veranlassung bietet [3]), weil das Gemeinschaftliche beider Schriftstücke aus der Gleichheit des behandelten Thema's entspringt, erhellt aber sonder Zweifel, daß Adelbert und Clemens gemeint sind. Ersterer lebte wahrschein-

1) Hahn, Jahrb. p. 163.
2) Rettberg, K.-G. Deutschlands I. 267.
3) Dünzelmann, Diss. S. 17.

lich in Neuſtrien, Clemens in Auſtraſien. Alſo iſt auch hiernach Bonifatius in beiden Reichsgebieten thätig, was ein Entgegenkommen von Seiten Pipins beweist. Damit iſt auch erklärt, wie ſo in den beiden Briefen bald Karlmann allein, bald beide Brüder erwähnt werden.

2) Ehe wir zur Erörterung der in ep. 49 enthaltenen Ereigniſſe ſchreiten, wollen wir einer Begebenheit Erwähnung thun, die uns in einer mit der Correſpondenz des Bonifatius nicht zuſammenhängenden Quelle mitgetheilt wird, nämlich in den Acten eines römiſchen Concils, das Baronius [1]) aus mehreren, aber, nach ſeiner eigenen Angabe, ſehr fehlerhaften Handſchriften herausgab. Factum est hoc concilium anno secundo Artabasdi imperatoris necnon et Luitprandi Regis anno 32, indictione XIII. Das 32. Jahr des Longobardenkönigs, deſſen Herrſchaft i. J. 712 begann und 31 Jahre und 7 Monate währte, weist jedenfalls auf d. J. 743 hin, womit die beiden anderen Daten im Allgemeinen ſtimmen. Da aber die XIII. Indiction mit dem September 743 beginnt, das zweite Jahr des Artavasdus aber ſchon mit dem Juli 743 endet [2]), muß man entweder, wie Baronius (l. c. p. 156) mit Berufung auf die Daten von epp. 48 und 49 vorſchlägt, leſen anno III Artavasdi oder die zwölfte Indiction in die elfte verwandeln.

Das Concil nahm 24 von Zacharias formulirte Canones an, von denen die größere Zahl über Eheangelegenheiten handelt, einige mit Beſchlüſſen der deutſchen Concilien von 742 und 744 große Aehnlichkeit haben. Aus der Nachſchrift der Canones iſt für uns intereſſant die

1) l. c. z. 155—159.
2) cf. Jaffé Bibl. p. 19.

Bemerkung des Zacharias, er habe die Bestimmungen Gregor II betreffs der unerlaubten Ehen wiederholt, weil sie auch jetzt noch so wenig befolgt würden. Von Seiten der Deutschen werde behauptet (ipsis tamen asserentibus hominibus de Germaniae partibus didicimus), P. Gregor habe ihnen bei ihrer Bekehrung die Ehen vierten Grades gestattet. Im römischen Archiv finde sich hierüber nichts, doch zweifle er nicht, daß ihnen solches gestattet gewesen, so lange sie noch rudes et ad fidem invitandi waren. Die Erzbischöfe und Könige jener Provinz hätten anno praeterito hierüber die apostolische Vorschrift verlangt und er habe ihnen das Gehörige geantwortet.

2) „In diesem (byzantinischen) Italien und in den Ländern der Longobarden lebten manche Priester mit Nonnen zusammen". Letzteres erinnert an ep. 70, in der Bonifatius klagt, daß in der Lombardei, Franken und Gallien von den aus England nach Rom pilgernden Nonnen viele als adulterae et meretrices lebten. Was das unter 1) Angeführte betrifft, so sind gemeint die Bestimmungen, welche Gregor II auf einer römischen Synode in der Peterskirche vom 5. April 721 erließ. Von diesen verbieten c. 4—9 die Heirath mit der geistlichen Commater, mit der Frau des Bruders ꝛc. [1]). In ep. 27 vom 22. November 726 hatte Gregor II auf des Bonifatius Anfrage, quota progenies propinquorum matrimonio copuletur, geantwortet: Oportuerat quidem, quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos ad huius copulae non accedere societatem; sed quia temperantia magis et praesertim in tam barbaram gentem placet

1) Hefele, C. G. 1. A. III. 332.

plus quam districtio censurae, concedendum est: ut post quartam generationem iungantur. Berücksichtigt man den Unterschied von gradus und generatio in der Zählung, so stimmt die Behauptung der Deutschen bei Zacharias überein mit der Verordnung Gregor II. Auch die von Zacharias gemuthmaßte, vielleicht auch in dem erwähnten Bericht der Erzbischöfe und Könige hervorgehobene, Motivirung derselben erweist sich laut ep. 27 als richtig. Sie galt nur für ein noch nicht ganz christianisirtes Land. Die von dem demselben Papst Gregor II auf dem Concil v. J. 721 erlassenen Verordnungen sind bedeutend strenger. Die Milde der damaligen kirchlichen Praxis für Deutschland zeigt sich auch in der in ep. 27 enthaltenen Bestimmung über die Folgen der Ehescheidung wegen weiblicher Impotenz (Nam quod posuisti etc. p. 89). Einige Jahre später, c. 732, hatte allerdings Gregor III geboten: Progeniem vero suam quemque usque ad septimam observare decernimus generationem. Auch solle Bonifatius, wenn er im Stande sei, es durchsetzen, daß keine zweiten Ehen geschlossen würden (ep. 28). Ob aber diese Vorschriften bereits damals in ihrer ganzen Strenge durchgeführt werden konnten, erscheint fraglich. Denn noch i. J. 735 beschäftigt sich Bonifatius mit der Verordnung, die Gregor I dem Augustinus gegeben .... unde necesse est, ut iam tertia vel quarta generatio fidelium licenter sibi iungi debeat [1]). Er bittet nämlich in ep. 30 den Erzbischof Nothelm, er solle ihm ein Exemplar dieser Instruction schicken, in qua inter cetera capitula contine-

1) Beda H. E. l., 27. Opp. ed. Giles. T. II., 106 ssq.

tur, quod in tertia generatione propinquitatis fidelibus liceat matrimonia copulare. Auch über die Authentie des Dokumentes ſolle Nothelm nachforſchen, denn nach Angabe der römiſchen Archivare, die es ſammt den übrigen Schriften des Gregor geſucht, finde es ſich nicht im römiſchen Archiv [1]). Auch über das aus geiſtlicher Verwandtſchaft entſtehende Ehehinderniß conſultirt der deutſche Legat ſeinen britiſchen Freund, wie er dieſelbe Sache auch dem Biſchof Pechthelm von Hwiterne und ſeinem ehemaligen Kloſterſchüler Abt Duddo vorträgt, um ihre Anſichten zu vernehmen. Trotz der gegentheiligen übereinſtimmenden Anſicht der Geiſtlichkeit in Franken und Gallien kann er nicht einſehen, wie in dieſem Falle die spiritalis propinquitas ein Ehehinderniß begründe, da wir ja doch durch die Taufe Kinder Chriſti und der Kirche geworden, alle mit einander verwandt ſeien (ep. 29. 31.) [2]). Da abgeſehen von derlei ſtrittigen Punkten auch in Wirklichkeit viele Uebertretungen bereits beſtehender Ehegeſetze vorkamen, ſo war eine Regulirung der dahin zielenden kirchlichen Geſetzgebung für die deutſche Kirchen-

1) Höchſt wahrſcheinlich war das (laut S. 434 n. 1.) von Beda benutzte Dokument dieſem durch Nothelm ſelbſt übergeben worden, der als Presbyter c. 726 ſich von Papſt Gregor verſchiedene auf die engliſche Geſchichte bezüglichen Correſpondenzen aus dem römiſchen Archiv für Beda erbat. Nothelmus postea Romam veniens nonnullus ibi b. Gregorii papae et aliorum pontificum epistolas, perscrutato eiusdem sanctae Romanae ecclesiae scrinio permissu . . . Gregorii pontificis invenit reversusque nobis (sc. Bedae) nostrae historiae inserendas . . . attulit. Baron. Annal. ad a. 726, p. 80.

2) Daß epp. 29—32 incl. i. J. 735 geſchrieben ſind, ergiebt ſich aus den von Jaffé zu denſelben gegebenen chronologiſchen Notizen. Ihr Ueberbringer war der Presbyter Cuban.

provinz und eine Controle über ihre Beobachtung sehr nothwendig geworden. Auf dem liftinischen Concil wurde letztere den Bischöfen übertragen; erstere mußte aber von einer höheren Instanz ausgehen, da die Bischöfe selbst in dieser Angelegenheit nicht einig waren und in der That sich widersprechende kirchliche Vorschriften für Deutschland vorhanden waren. Darum wandten sie sich direct nach Rom; was für eine Antwort sie erhalten haben mögen, läßt sich aus den Acten des citirten römischen Concils schließen. Die Anfrage in Rom war ausgegangen von den Königen und Erzbischöfen der deutschen Provinz. Unter ersteren sind wohl die nur des Namens, nicht der Macht eines Königs entbehrenden Hausmaier zu verstehen. Wegen ihrer Beziehung zum römischen Concil müssen wir die Consultation als vor Abhaltung desselben geschehen annehmen, also c. 743, ein Zeitpunkt, welchem auch die damaligen Verhältnisse entsprechen. Die Nennung beider Hausmaier und die Erwähnung mehrerer Erzbischöfe weist bestimmt auf einen Moment hin, in dem beide Fürsten ihr Interesse den kirchlichen Angelegenheiten zugewendet haben und dem von Bonifatius in ep. 42 beklagten Uebelstande, seit länger als 80 Jahren hätten die Franken keinen Erzbischof gehabt, Remedur geschaffen ist. Dieser Zeitpunkt fällt, wie wir aus epp. 48 und 49 gezeigt haben, in d. J. 743, in welchem Erzbischof Hartbert persönlich mit dem Papst verkehrte. Da Hartberts Sendung sowohl im Auftrage der Fürsten als des Bonifatius und der zwei anderen Erzbischöfe erfolgte, können wir mit Recht annehmen, daß die auf dem römischen Concil d. J. 743 erwähnte Anfrage von ihm proponirt wurde. Daß in ep. 48 hiervon keine Rede ist, bildet

keinen Gegenbeweis, da dieser Brief nicht einmal auf alle von Bonifatius berührten Punkte Auskunft ertheilt; mit den in ep. 49 berührten Angelegenheiten standen aber diese Ehecontroversen in keinem nothwendigen Zusammenhang. Ueberhaupt ist es wahrscheinlich, daß diese Frage mündlich behandelt wurde.

3) Von den 3 in epp. 48 und 49 genannten Erzbischöfen war Hartbert für den Bischofssitz von Sens, Abel für den von Rheims, Grimo für Rouen bestimmt. Hatte dieses Ereigniß den Papst mit Freude und hoher Hoffnung für die Zukunft erfüllt, so wurde er durch eine nicht viel später eintreffende Nachricht von einer wesentlichen Aenderung der Verhältnisse um so unangenehmer überrascht. Bonifatius schrieb, nur für Grimo von Rouen erbitte er ein Pallium. Einen Grund, eine Entschuldigung, weßhalb man den früheren Plan nicht ausführe, hatte er nicht beigefügt. Ja, er machte dem Papst sogar den Vorwurf, daß er für die Verleihung der Pallien Geld von den Empfängern derselben einfordere [1]). Zacharias schickte mit demselben Boten, der des Legaten Brief gebracht, seine Antwort an diesen [2]) und verlangte Angabe des Grundes, aus welchem von den zwei anderen Pallien Abstand genommen wurde. Mit Entrüstung verwahrt er sich und seinen Klerus gegen den Vorwurf der Simonie: Absit, vel si quidem a tua fraternitate criminis nobis simoniaci obicitur nomen [3]). Aus der Verleihung der drei Pallien habe Niemand einen Vortheil

1) Ep. 49. Repperimus etiam etc. p. 135.

2) Ib.: Suscipientes sanctissime fraternitatic tuae litteras per praesentium gerulum. p. 134.

3) Ib. p. 135.

gezogen, nicht einmal für die Confirmations- und Instructionsdokumente, die das päpstliche Archiv ausstelle [1]), sei eine Zahlung verlangt worden.

Es entsteht nun zunächst die Frage, wie Bonifatius dazu kam, dem Papst Simonie vorzuwerfen und ob dieser Vorwurf ein Motiv zur Ablehnung der Pallien für Abel und Hartbert bildete. Daß das Gerücht durch die dem Bonifatius und Rom feindliche Partei entstanden sei [2]), ist deßhalb nicht wahrscheinlich, weil der Legat den Behauptungen derselben nicht so festen Glauben geschenkt hätte, wie er es, nach ep. 49 zu schließen, wirklich that. Glaublicher ist die Annahme [3]), daß Bonifatius über die unter dem Titel von Auslagen und Amtskosten eingeforderten Palliengelder, die vielleicht eine ziemliche Höhe erreichten, ungehalten war und deßhalb mit Freimuth ein ernstes Mahnwort nach Rom richtete, wie er es schon früher in einer anderen Angelegenheit gethan [4]). Für diese Vermuthung spricht auch der Umstand, daß der Papst in ep. 49 die unentgeltliche Verabfolgung selbst der Urkunden besonders hervorhebt. Die drei i. J. 743 bestätigten Erzbischöfe konnten sich demnach nicht über einen gegen sie verübten Act der Simonie beklagen, wie wir überhaupt nirgends eine Andeutung über das wirkliche Vorkommen eines solchen bezüglich der fränkischen Erzbischöfe vorfinden. Indessen ist es doch möglich, daß durch Hartbert aus Rom Nachrichten bezüglich der Palliengelder mitgebracht wurden, welche, mag Bonifatius über

1) ep. 48. Qualiter enim mos . . . officium p. 132.
2) Seiters a. a. O. S. 410.
3) Werner a. a. O. S. 278
4) in ep. 42. Vgl. oben S. 405 f.

die Erhebung derselben, sei es im Allgemeinen, sei es im Speciellen, bereits informirt gewesen sein oder nicht, den Idealen des Legaten nicht entsprachen und die er deßhalb rügen zu müssen glaubte. Als Zacharias in ep. 80, der Antwort auf einen Bericht des Bonifatius (ep. 79), abermals auf den noch nicht erledigten Gegenstand zu sprechen kommt, hebt er allerdings hervor: Die Franken möchten selbst zusehen, wenn sie ihr Versprechen nicht hielten: Nos enim, divina gratia largiente, quod gratis accepimus, gratis damus. (Matth. 10, 8). Allein man braucht in der Citirung dieser Bibelstelle nur eine Rückerinnerung an den anläßlich dieses Gegenstandes früher gemachten Vorwurf und den Ausdruck der Bereitwilligkeit zu finden, jeder Zeit zur Ausführung des Unternehmens, auch jetzt noch, die Hand zu bieten. Hebt ja die Kurie öfters ihre Uneigennützigkeit hervor, wenn es sich um geistliche Angelegenheiten handelt. So sagt Gregor II i. J. 724 mit Citirung derselben Stelle, er habe Bonifatius nach Deutschland gesandt zur unentgeltlichen Verkündigung des Evangeliums und zur Erwerbung eines geistlichen Gewinnes (ep. 25). Derselbe Papst bemerkt in seinem Schreiben an das gesammte Volk der Thüringer: Quia illum (sc. Bonifatium) non pro lucro aliquo temporali conquirendo direximus, sed pro lucro animarum vestrarum ad vos eum misimus (ep. 26).

Aus der Stelle in ep. 49 (Repperimus etc. p. 135) geht übrigens durchaus nicht mit Sicherheit hervor, „daß die verdächtige Rede, die Gabe des hl. Geistes sei zu Rom für Geld zu kaufen, im Frankenreich in jener Zeit viel ausgesprochen wurde und daß der darin enthaltene

Verdacht in die Pallienangelegenheit mit hineingespielt und der bei Klerus und Volk vorhandenen Abneigung gegen das römische Kirchenjoch neue Nahrung gegeben hat“ [1]). Der Papst redet immer nur von Vorwürfen und Beschuldigungen, die Bonifatius gegen ihn erhoben habe, nicht aber von „feindseligen Gerüchten“ [2]). Mindestens unwahrscheinlich ist die ebenda aufgestellte Behauptung, daß das, was der Legat zugestandener Maßen außer Zusammenhang mit der Refüsirung der Pallien berichtet hat, das Motiv war, „unter welchem die antirömische Partei auf jene Bischöfe Einfluß gewann und der Legat selbst ihren Rücktritt erklärlich fand“. Rettberg [3]) erblickt ebenfalls in der Abänderung der ursprünglichen Bestimmung „eine Wirkung der stets gegen Bonifaz thätigen Gegenpartei, welche vom Hofe Karlmanns verdrängt sich jetzt bei Pipin festzusetzen und in jenen beiden Schritten (Verurtheilung des Adelbert und Clemens, Ordination der drei Metropoliten) Bonifaz' Pläne zu durchkreuzen wußte; sicher brachte sie den zwei zurücktretenden Erzbischöfen Bedenken wegen der steigenden Macht des Bonifaz auch wohl wegen der in Rom üblichen Simonie bei; wenigstens bei Hartbert von Sens ist solch äußerer Einfluß bei jenem Schritt unverkennbar, da er kurz vorher noch auf einer Reise nach Rom mit Bonifaz und Zacharias im besten Einvernehmen stand .... Nur Grimo von Rheims hielt treu zu Bonifaz und wünscht das Pallium von Rom; er mußte ja den gefährlichen Milo erst vom Stuhle zu Rheims verdrängen, der sicher zu den Häuptern

1) Werner S. 271.
2) Ibid. 278.
3) I., 362.

der Gegner des Bonifaz gehörte. Bei den zwei Erzbischöfen war die gegen Bonifaz gerichtete Verdächtigung so gelungen, daß sie noch acht Jahre nachher sich nicht anders besonnen haben. Bonifaz erklärt sich an ihrer fortgesetzten Weigerung, die Pallien zu nehmen, unschuldig" [1]). Eine zweite von Werner [2]) aufgestellte Hypothese nimmt auf die politischen Verhältnisse jener Zeit Rücksicht. Pipin, der in dieser Zeit mit starken Hammerschlägen die bisher mehr oder minder selbstständigen Gebiete mit dem Hauptlande zusammengeschweißt habe, soll aus politischen Betrachtungen und Einheitsbestrebungen es für rathsam gehalten haben, die gesammte westfränkische Kirche unter die Leitung eines neustrischen Metropoliten zu bringen, um nicht die Selbstständigkeitsgelüste der Provinzen durch eine kirchliche Metropolisirung zu nähren. — In der angeführten Explicirung Rettbergs ist vor allem zu berichtigen, daß Grimo nicht für Rheims bestimmt war, sondern für Rouen, wodurch die Beantwortung der Frage natürlich sich ganz anders gestalten muß. Was die Rettberg und Werner gemeinsame Behauptung betrifft, die beiden Bischöfe, für welche das Pallium abbestellt wurde, hätten gegen Rom Front gemacht, so entbehrt sie gänzlich einer festen Basis. Denn es wird nirgends gesagt, daß Hartbert und Abel sich weigerten, das anfänglich erbetene [3])

1) Die Richtigkeit dieser Ansichten bestreitet Hahn, Jahrbb. p. 15. n. 8. p. 52. n. 3. p. 53. n. 1.

2) S. 277—78.

3) Pallien wurden allerdings schon zur Zeit Gregor I. nur auf persönliches Ansuchen ertheilt nnd der Papst betont dies, als sich Königin Brunhilde für Syagrius von Autun um diese Auszeichnung verwandte und zwar so, daß der Empfänger von ihrer Bitte nichts wissen, sondern das Geschenk als aus Gregors eigenem

Pallium anzunehmen. Bonifatius mußte doch wohl hinreichend über die Festigkeit und Correctheit der Gesinnung derer vergewissert sein, die der Papst auf sein Zeugniß hin (per tuum testimonium ep. 48 p. 132) als Metropoliten bestätigte. Bei Hartbert erscheint die Annahme einer so völligen Wandlung der Ansichten um so ungerechtfertigter als sein gutes Einvernehmen mit Rom und Bonifatius über allen Zweifel erhaben ist. Es liegt doch viel näher, zu schließen, der äußere Einfluß, der nicht zu läugnen ist, habe seine Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl unmöglich gemacht, als eine gänzliche Umstimmung seiner Anschauungen zu statuiren. Derjenige, der im Auftrag des Legaten nach Rom reist, um sich das Pallium zu erbitten, der dieses in Rom auch annimmt, der folglich mit dem Bonifatius'schen Programm für die hierarchische Entwicklung vollständig einverstanden ist und an dessen Ausführung mitarbeitet, ändert plötzlich seine Principien und bekommt auf einmal (denn zwischen Hartberts Aufenthalt in Rom und der besprochenen Aenderung verfloß offenbar nur ein kurzer Zeitraum) Bedenken wegen der steigenden Macht des Bonifatius. Das ist ein Widerspruch, der durch den Hinweis auf die Thätigkeit der Gegenpartei, die ja schon längst vorhanden, nicht genügend motivirt wird. Ferner äußert sich P. Hadrian in einem Briefe an Tilpin von Rheims über Abel in der Weise, daß er ihn als rechtmäßig eingesetzten, aber zum Opfer der brutalen Gewalt gewordenen Bischof hinstellt [1]). Würde er sich so geäußert oder nicht wenigstens irgend-

Ermessen hervorgegangen betrachten sollte. (Gregor ep. IX. 11. 108. Opera Paris. 1705 II. p. 780. bei Rettberg II. 585.)

1) Hadr. ep. ad Tilp. Bonquet 5, 593. Vergl. S. 448.

wie eine Andeutung gemacht haben, wenn Abel aus grundsätzlicher Opposition das Pallium zurückgewiesen hätte? Abel war unstreitig aus England gebürtig und von Hartbert ist dies wahrscheinlich. Denn unter den 8 aus England stammenden Bischöfen, die an König Ethelbald ep. 59 schreiben, ist auch Abel, und daß unter Werberhtus oder Werbeht unser Hartbert zu verstehen sei, ist eine von Jaffé [1]) zwar bestrittene, aber nicht widerlegte, sehr wahrscheinliche Conjectur, die in der damaligen Fluctuation der Orthographie von Eigennamen eine Stütze hat. Im Capitulare von 744 heißt er bei Hartzheim Ardobertus, in den Briefen Arbertus und Artbertus. Eine andere Variante [2]) ist Warberth. Daß aber die Verfasser bezw. Absender des Briefes treue Gesinnungsgenossen des Bonifatius waren, bezweifelt Niemand. Sie gehörten zu jener muthigen Schaar, die in allen Nöthen unerschütterlich zu ihrem Lehrer, Freunde und Vater hielt.

Der Schlußsatz in der S. 441 angeführten Auseinandersetzung Rettberg's beruht auf einem völligen Mißverständniß einer Stelle in ep. 79 (p. 219 [3]). Von einer Weigerung der Erzbischöfe ist dort absolut keine Rede. Bonifatius spricht von der Nichterfüllung eines Versprechens, das wie er selbst sagt die Franken (iuxta promissa Francorum), nicht die Erzbischöfe, gegeben haben. Von den Franken gilt also, quia quod promiserunt tardantes non impleverunt; et adhuc differtur et ventilatur et quid inde perficere voluerint ignoratur. Sed mea voluntate, fährt der Legat fort, impleta esset pro-

1) Vergl. Hahn, Forschungen Bd. XV. S. 77.
2) In Conc. magn. Britt. I., 87 (ed. Wilkens).
3) De eo autem quod iam etc.

missio. Er will also noch den früheren Plan ausführen, sowie er entworfen war. Von einer Ersetzung Hartbert's und Abel's durch ergebenere Persönlichkeiten, die doch nothwendig gewesen wäre, wenn Hartbert und Abel zur Gegenpartei übergetreten wären, spricht weder Bonifatius noch Zacharias, von dessen Antwort auf die aus ep. 79 angeführte Stelle das über die Worte des Legaten Erörterte ebenfalls Geltung hat.

Daß es sich bei dieser ganzen Controverse auch von Seiten Pipin's nicht um einen grundsätzlichen Widerstand gegen Rom und die römisch-katholische Kirchenverfassung und Metropolitaneinrichtung handelte, zeigt die Einsetzung des Grimo, der das Pallium von Rom erhielt. Erlaubten Pipin's Grundsätze eine derartige Besetzung dieses einen erzbischöflichen Sitzes, so können an der Zurückweisung der beiden anderen Pallien doch nicht ebenfalls Pipins Grundsätze die Schuld tragen, da in demselben Briefe sowohl das Pallium für Grimo erbeten als die für Hartbert und Abel zurückgewiesen werden. Ferner wenn Pipin die Abgrenzung mehrerer Metropolitanbezirke als Nachtheil für die Einigung seines Reiches angesehen hatte, würde er, dessen Staatsklugheit ja so gerühmt wird, von vornherein nicht auf die Erhebung dreier Erzbischöfe eingegangen sein.

In dem erwähnten Briefe Hadrians an Tilpin heißt es: Bonifatius archiepiscopus ... et Fulradus archipresbyter ... tempore Zachariae et Stephani ... multum laboraverant, ut Zacharias ... pallium archiepiscopo Remensi, Abel nomine ... per deprecationem Bonifatii transmitteret. Der hier genannte Fulrad war Pipin's vertrauter Rathgeber in religiösen Angelegenheiten,

Archicapellanus und Abt von St. Denis. An ihn schreibt Bonifatius in ep. 54 (p. 231) gegen Anfang der fünfziger Jahre: Fraternae dilectionis tuae spiritalem amicitiam quam sepe in necessitatibus meis pro Dei intuito mecum fecisti persolvere non possum. Die Betheiligung eines Pipin und Bonifatius gemeinsamen Freundes an dieser Angelegenheit spricht ebenfalls gegen das Bestehen einer Uneinigkeit zwischen dem Fürsten und dem Legaten.

Nach allem diesem können wir die in Frage befindliche Aenderung des ersten Beschlusses weder Pipin's noch des Bonifatius, noch Hartbert's oder Abel's Schuld zuschieben. Um die Controverse richtig zu beurtheilen, müssen wir vielmehr die Ansichten des deutschen Legaten über die Pallien, sowie die damalige Lage der Dinge in den drei Diöcesen ins Auge fassen. In einem Briefe an Erzbischof Cudberth von Cant schreibt Bonifatius, daß der Inhaber des Palliums zu größerer Sorge für die Kirche und das Volk verpflichtet sei als die übrigen Bischöfe. Denn diese hätten nur für die eigene Heerde zu sorgen, der Metropolitanbischof müsse aber über den Wandel und das kirchliche Regiment der ihm untergebenen Bischöfe wachen und diese aufmuntern und ermahnen. Als Auszeichnung gebühre dem Metropolitanbischof das Pallium, dieses solle er sich aber vom hl. Stuhl erbitten. Denn der Erzbischof ist das Mittelglied zwischen Episkopat und dem Papst: zwischen den einzelnen Bischöfen und ihrem Metropoliten besteht dasselbe Verhältniß wie zwischen den einzelnen Metropoliten (z. B. Bonifatius selbst) und dem Papst [1]). Wenn aber dieses die Anschauung

1) ep. 70. p. 201—202.

des Bonifatius war, so läßt sich auch leicht einsehen, wie innig in seinen Augen die Verleihung des Palliums mit der Verleihung der erzbischöflichen Würde verknüpft war. Das Gesuch um Gewährung eines Palliums involvirt die Bitte um Bestätigung eines Erzbischofes. Beschränkt nun aber Bonifatius sein Gesuch um drei Pallien auf eines, so bittet er auch nur um Bestätigung eines Erzbischofes, er bedarf bloß eines Palliums, weil bloß ein Erzbischof eingesetzt werden kann; die beiden anderen Candidaten erhalten weder Pallium noch Erzbisthum. Daß dies der Fall war, bestätigen folgende historische Notizen.

Das Bisthum Rouen hatte Karl Martell sammt dem Stuhle von Bayeux und den Klöstern Wandrille und Jumièges an seinen Neffen Hugo vergeben, welcher i. J. 730 starb. Nach ihm leitete die Diöcese Ratbertus bis z. J. 734 [1]). Als dessen Nachfolger erscheint Grimo. Nach ep. 48 war er dem Papst schon bekannt. Ob diese Bekanntschaft auf einem persönlichen Zusammentreffen beruhte oder durch irgend einen anderen Umstand herbeigeführt wurde, läßt sich aus den Worten quem nos iam compertum habemus nicht feststellen. Hahn ist ersterer Ansicht und hält Grimo für jenen Abt von Corbie, der von Karl Martell kurz vor seinem Tode nach Rom geschickt wurde [2]). Doch ist zu beachten, daß Zacharias damals noch nicht Papst war. Man könnte die Worte quem nos etc. auch darauf beziehen, daß Grimo bereits seit längerer Zeit sein bischöfliches Amt verwaltete und

1) cf. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae etc. 1873. Ratisb. p. 613. 104 Rouen.

2) Jahrb. S. 50. Fredeg. contin. c. 110.

insofern dem Papst bekannt war. Bestärkt wird diese Vermuthung durch den noch nicht genügend aufgeklärten Umstand, daß des Grimo zu Soissons keine Erwähnung geschieht. Nehmen wir an, er sei bereits vor d. J. 743 im Besitz seines Erzbisthums gewesen, so müßte es sogar auffallen, wenn er auf dem Concil erst bestätigt würde, indem ja von den 23 anwesenden Bischöfen die jüngst erwählten, Abel und Hartbert, allein bestätiget werden. Daß Grimo seine Würde schon vor 743 angetreten, macht außerdem der bereits vor 10 Jahren erfolgte Tod seines Vorgängers Ratbert wahrscheinlich. Wegen der in kirchlichen Dingen damals vielfach obwaltenden Verwirrung hatte er jedoch das Pallium von Rom noch nicht erlangt. Weil er schon im gesicherten Besitz seines Stuhles war, machte die Verleihung desselben an ihn keine Schwierigkeiten.

Verschieden hiervon war die Lage Hartberts und Abels, die damals erst ihr bischöfliches Amt antreten sollten und denen man vielleicht ihre Abstammung aus dem Auslande ebenso vorwarf als Bonifatius selbst später nach der Erzählung des Liudger in der Biographie Gregor's von Utrecht den Vorwurf hören mußte, non esse eum (sc. Bonifatium) dignum episcopatu, quod peregrinus erat.

Ein beredtes Beispiel für die traurigen Verhältnisse, in welche durch die von Bonifatius in ep. 42 geschilderten Uebelstände gewiß sehr viele Kirchen kamen, giebt die Geschichte der Rheimser Diöcese [1]). Nach der Vertreibung des rechtmäßigen Erzbischofs Rigobert donatus atque magis usurpatus contra deum et eius auctoritatem fuit ille episcopatus simul cum alio episcopatu (sc.

1) Hahn, Jahrb. S. 130 ssq.

Trevirensi) et aliis ecclesiis a saecularibus potestatibus (sc. Carolo Martello) Miloni cuidam, von dem wir hören, daß er tonsura clericus, moribus et actu et habitu irreligiosus laicus episcopiam Remorum et Trevirorum usurpans insimul per multos annos pessumdedit. Das Kirchengut wurde vielfach eine Beute habgieriger Laienhände und manche Beneficien waren durch Milo und seine Genossen, die Papst Hadrian lieber Tyrannen als Bischöfe nennen will, so geplündert worden, daß sie kaum einem Presbyter den Lebensunterhalt zu gewähren vermochten. Unter diesen Wirren war auch der Diöcesanverband zerrissen worden, in manchen Diöcesen gab es keinen Oberhirten, manche Diöcesen hatten ihr Verhältniß zum Rheimser Metropoliten gelöst, viele Bischöfe und Kleriker ließen sich von fremden Metropoliten ordiniren, die kirchliche Gerichtsbarkeit hörte auf, da die Geistlichen sich nicht dem Urtheile des Bischofs unterwerfen wollten, Priester aber, Mönche und Nonnen zuchtlos und nach ihren Gelüsten lebten.

Unter diesen Umständen sollte Abel sein Amt antreten. Er hatte einen offenen Kampf einzugehen gegen den mächtigen und angesehenen Milo, von dessen formeller Absetzung uns nichts überliefert ist, und gegen Alle, die auf seiner Seite standen. Dieser Kampf wurde schon im Anfange zu Ungunsten Abels entschieden. Milo behauptete nicht nur seine Stellung, sed (Abel) ibi permanere permissus non fuit, sed magis contra deum eiectus est [1]). Um den Invasor, dem bedeutende Mittel zu Gebote standen, zu verdrängen, hätte die weltliche Macht einschreiten müssen. Dazu aber verstanden sich die fränkischen Großen, ohne die auch Pipin nichts vermochte,

1) Ep. Hadr. ad Tilp. vergl. S. 64.

nicht und so wurde die Ausführung des bereits von Rom gebilligten Planes vereitelt. Natürlich zeigte Bonifatius das Mißlingen seines Unternehmens dem Papst sofort an; warum er es ohne genauere Angabe der Umstände und Gründe that, wissen wir nicht. Nach einer alten Nachricht [1]) soll zwar Abel für seine Kirche viele Erwerbungen gemacht und viele Anordnungen getroffen haben, aber unter den verstorbenen Bischöfen, für welche in der Messe bei der Fürbitte für die Todten gebetet wurde, nicht genannt worden sein, ein Beweis, daß man ihn nie zu den Bischöfen von Rheims zählte. Nach einer Klostertradition starb er zu Lobbes [2]). Ueber Milo und dessen Genossen führt Bonifatius noch mehrere Jahre später bei Papst Zacharias Beschwerde. Dieser kann ihm aber auch keinen anderen Rath geben als, ut a tali nefario opere recedant oportune inoportune praedica (ep. 80). Erst nachdem Milo i. J. 753 auf der Jagd umgekommen, wurde der längere Zeit vacant gebliebene erzbischöfliche Stuhl von Rheims mit Tilpinus kanonisch besetzt.

Spärlich fließt die Ueberlieferung betreffs Hartberts von Sens. Nach einer Notiz bei Mabillon [3]) soll er der unmittelbare Nachfolger des hochbetagten Ebbo gewesen sein, welcher sich in die Einsamkeit zurückziehen wollte. Gams [4]) hingegen verzeichnet nach Ebbo c. 740 Merulfus, welcher c. 743 resignirt habe. Dann sei „Arthobertus" vom hl. Bonifatius consecrirt worden. Als

1) Gesta abb. Lob. Pertz Mon. IV, 58.
2) Mabillon, Annales O. S. B. II, 118.
3) Annales II, 118.
4) l. c. p. 628, Sens.

nächsten Nachfolger erwähnt Gams l. c. den Bischof Lupus c. 765. Bei der Dürftigkeit dieser Nachrichten läßt sich also kein näherer Nachweis dafür erbringen, daß Hartbert in der That nicht den bischöflichen Stuhl bestieg. Nach Zeuß (Traditiones possessionesque Wizemburgenses) macht i. J. 745 ein Bischof Hartbertus dem Kloster Weißenburg Geschenke [1]). Daraus folgt aber ebensowenig wie aus seiner Erwähnung in ep. 49 (vergl. S. 437), daß Hartbert im wirklichen Besitz seines erzbischöflichen Stuhles war.

Die Pallienstreitigkeit fällt nach der im Vorstehenden entwickelten Berechnung in d. J. 743. Im folgenden Jahr 744 wurde ein Versuch gemacht, Abel und Hartbert wenigstens in spiritualibus die ihnen zukommende Herrschaft zu verschaffen. Im can. 3 des conc. Suess. heißt es nämlich nach der Meldung über Anstellung legitimer Bischöfe in den Städten: et idcirco constituimus super eos archiepiscopos Abel et Ardobertum, ut ad indicia eorum de omni necessitate ecclesiastica recurrant tam episcopi quam alius populus. Nach des Bonifatius eigenem Bericht in ep. 79 (vergl. S. 443) bestand das Aergerliche an der ganzen Angelegenheit ja nicht sowohl in einer apodictischen Ablehnung als in der Unsicherheit und Ungewißheit des beständigen Aufschiebens. Man besprach den Gegenstand immer wieder, aber Bonifatius konnte kein rechtes Ende absehen. Eine solche Besprechung war jedenfalls auch die von Soissons, man wollte Hartbert und Abel wohl anerkennen, aber es war bloß eine halbe, für die Zukunft bedeutungslose Maß-

1) Vgl. Oelsner, Jahrb. S. 365.

regel, wenn man nicht auch energisch an Milo's Beseitigung ging.

In ep. 51 vom 31. October 745 ermahnt Papst Zacharias den Bonifatius jährlich eine Synode im Frankenreich zu feiern, damit cunctae populorum turbae etiam in occiduis partibus veri catholici esse possint et non amplius per falsos sacerdotes erroribus involuti demergantur in interitum. Unmittelbar nach diesen Worten heißt es: Dum vero concilium aggregaveris, sic tua fraternitas conflictum habeat cum metropolitanis quos confirmavimus de eo quod dixisti, ut nullus sine commendaticiis suscipiatur epistulis [1]). Der Sinn dieser Stelle ist wohl folgender: Zu den von Bonifatius abzuhaltenden Concilien sollen die Geistlichen aus den Diöcesen der vom Papst bestätigten Metropoliten nur dann Zutritt erhalten, wenn sie im Besitz eines von ihrem Oberhirten ausgestellten Empfehlungsschreibens sind. Behufs Ausfertigung dieser die Integrität des Kleriker's bezüglich des Glaubens und der Sitten bekundenden litterae testimoniales soll Bonifatius sich mit den Metropoliten ins Einvernehmen setzen. Zacharias selbst aber schreibt wegen eben dieser Angelegenheit an die Frankenfürsten. Der nächste Zweck der Verordnung war offenbar derselbe, welchen auch can. IV des Germanicum und can. V des Suessionense durch die Bestimmung über die von jedem fremden Priester oder Bischof abzulegende Synodalprüfung verfolgen. Berücksichtigen wir aber, daß uns außer Grimo, Abel und Hartbert kein um jene Zeit vom Papst ausdrücklich bestätigter Metropolit des Frankenreiches bekannt

1) Bei Baron. l. c. p. 181 fehlt: quos confirmavimus — dixisti.

iſt, daß unter den in ep. 51 l. c. erwähnten Metropoliten alſo nur die drei genannten zu verſtehen ſind, ſo liegt die Vermuthung nahe, Zacharias bezw. Bonifatius habe durch die anbefohlene Maßregel auch die Autorität der Erzbiſchöfe ſtützen wollen, indem kein Geiſtlicher zu den Synoden Zutritt erhalten ſollte, der nicht durch Annahme des Empfehlungsſchreiben's die Legitimität der Metropoliten anerkannt hatte.

Auch auf dem Concil, über deſſen Dekrete Bonifatius in ep. 70 referirt, mag die Metropolitenangelegenheit wieder zur Sprache gekommen ſein, da beſchloſſen wurde: metropolitanos pallia ab illa (sc. S. Petri) sede quererе. Wahrſcheinlich wurden auf dieſem Concil (747) auch die 27 Kapitel des Zacharias [1]) verleſen, von denen das erſte über die Metropoliten handelt. Den citirten Quellen fügt Zacharias bei: Nam et nos ab apostolica auctoritate subiungimus, ut episcopus iuxta dignitatem indumentis utatur. Allerdings ſind dieſe Worte zu allgemein, als daß man in ihnen mit Beſtimmtheit eine Anſpielung auf die Pallien finden könnte.

4) Ep. 49 beantwortet auch noch einen zweiten Brief des Bonifatius, in welcher dieſer mittheilt, daß er in Baiern einen falſchen Prieſter gefunden habe, welcher behauptete, er ſei von Zacharias zum Biſchof ordinirt worden. Bonifatius ſetzte ihn ab, was Zacharias billigt, quia falsus homo omnia false suggessit. Außerdem frägt der Legat an, si deberet in Baioariae provincia ius habere praedicationis. Zur Beurtheilung dieſes Schreibens diene Folgendes.

Unter den zu Liftinä erwähnten imminentia bella

1) Hartzheim, Conc. Germ. I, 76.

et persecutiones ceterarum gentium, quae in circuitu nostro sunt, ist auch der Krieg gegen die Baiern vom J. 743 zu rechnen. Herzog Odilo, auf dessen Aufforderung hin Bonifatius nach seiner dritten Romreise die kirchliche Organisation des Landes vollzogen, hatte Karl Martell's Tochter Chiltrudis, die i. J. 741 während des grifonischen Aufstandes auf Anstiften ihrer Stiefmutter Swanahilde nach Baiern geflohen war, gegen den Willen Karlmanns und Pipins geheirathet und suchte, die politischen Wirren nach Karl Martells Tode benützend, sein Lehnsverhältniß zu den Franken zu lösen. Trotz des mit Theobald von Alamannien sowie mit Sachsen und Slaven eingegangenen Bündnisses wurde er am Lech von den unter Führung ihrer Hausmaier kämpfenden Franken i. J. 743 geschlagen und der 52 Tage währende Feldzug endete mit seiner Abführung nach Franken. Das Loos des Herzogs theilte sein Kaplan Ursus [1]), derselbe welcher später wegen der Güter der Maximilianszelle mit Bischof Virgil von Salzburg in Streit gerieth [2]). Außer Ursus geriethen noch zwei Geistliche in die Gewalt der Feinde, Gauzbald, Bischof von Regensburg und ein gewisser Sergius. Ueber letzteren erzählen die Metzer Annalen: ... Sergius, missus domni Zachariae papae, qui pridie quam bellum committeretur ab Ogdilone Carlmanno et Pippino directus fuerat falsoque ex praecepto Zachariae Francos a Baioariis discedere persuaserat [3]). Es entsteht nun die Frage, wie sich diese Erzählung bezüglich der Stellung des Bonifatius zu Baiern verhält. Der

1) cap. 6 Juvav. Kleinmayrn in: breves notit. Salisb.
2) Rettberg K.G. II, 205.
3) Pertz Mon. G. I, 328.

Apostel hatte nach Herstellung der bairischen Hierarchie sich in die unter seiner speciellen Obhut stehenden nördlicheren Gegenden gewandt und dort ebenfalls bischöfliche Stühle errichtet [1]). Alsdann begann seine reformatorische Thätigkeit in Austrasien. Darum ist es unwahrscheinlich, daß er in dieser Zeit in die Angelegenheiten der bairischen Kirche thätig eingegriffen habe. Unterdessen aber begannen die Feindseligkeiten zwischen Odilo und den Frankenherzogen, mit denen Bonifatius eben in ein intimes Verhältniß getreten war. Man kann sich also denken, daß des Legaten Beziehungen zu Baiern nicht so ungetrübt blieben, wie sie es vordem waren. Trotzdem kann ich die Meinung Hahn's nicht theilen, welcher schreibt: „Vielleicht war das Verhältniß (sc. zwischen Odilo und den Franken) auch schon dem Papst bekannt. Denn während des Kampfes ist ein anderer päpstlicher Legat bei Odilo als Bonifaz, der bei seiner eingenommenen Stellung nicht mehr gut in Baiern verkehren konnte [2])." Bonifatius, welcher diesen politischen Angelegenheiten gewiß fern stand, scheint allerdings unter den eingetretenen Verhältnissen Bedenken gehegt zu haben, ob er sein Amt als päpstlicher Legat auch in Baiern ausüben solle und fragte deshalb den Papst Zacharias, ob ihm das von Gregor III zugewiesene ius praedicationis in Baiern zustehe oder nicht. In ep. 49 antwortet ihm der Papst, indem er dem Legaten für dessen Lebensdauer als dem Stellvertreter des Papstes die Oberaufsicht über die bairische Kirche überträgt, wie er dieselbe vorher schon ausgeübt habe, ohne dabei irgend ein Bedenken, irgend ein entgegenstehendes Hinderniß zu

1) Willibald b. Jaffé Bibl. p. 458.
2) Hahn, Jahrb. S. 44.

erwähnen; von einem anderen päpstlichen Legaten ist durchaus keine Rede. Das Auftreten des Sergius steht außerdem in offenem Widerspruch mit der Haltung, wie sie unter jenen Verhältnissen ein päpstlicher Legat dem Vermuthen nach beobachtet hätte. Zacharias, dem an der Freundschaft der Franken liegen mußte, wird sich einer Einmischung in solche politische Angelegenheiten, namentlich zu Ungunsten der Franken wohl gewiß enthalten haben. Darum ist es wahrscheinlich, daß Sergius auf eigene Faust die Rolle eines apostolischen Legaten spielte und mit Recht jene ironische Antwort von Pipin erhielt, die der Annalist uns berichtet. Deshalb ist auch eine Ausbeutung dieser Episode, wie sie sich bei Rettberg [1]) findet, unstatthaft. Der Name des von Bonifatius suspendirten „falschen Priesters" bezw. Bischofs, welcher von Zacharias ordinirt zu sein versicherte, ist in ep. 49 nicht genannt. Man könnte also vermuthen, daß daselbst von Sergius die Rede sei. Denn wer sich selbst für einen Bischof und zwar für einen vom Papst selbst ordinirten ausgab, dem konnte auch die Lüge vorzubringen nicht schwer werden, er sei ein Gesandter Rom's.

Begründeter aber scheint die Identificirung des abgesetzten Bischofs mit dem Bischof Wicco von Neuburg,

---

1) K.G. II, 595: „Nimmt man dazu die Scene am Lech, wo der päpstliche Abgesandte Sergius im Namen St. Peters Pipin von einer Schlacht gegen die Bayern abmahnte, Tags darauf jedoch nach dem Siege der Franken in Pipins Gefangenschaft sich wegen seines angeblichen Auftrages bitter verspotten lassen mußte: so wird unzweifelhaft feststehen, wie jeder Schritt über ein moralisches Verhältniß (sc. zwischen Rom und den Franken) hinaus zu einem amtlichen damals noch viel zu früh kam".

über welchen ein von Wolf. Lazius [1]) aufgefundener Codex von Annalen nachstehende nicht unglaubwürdige, wenn auch theilweise (Karl statt Karlmann, Pipin wird schon König, Bonifatius bereits Erzbischof von Mainz genannt) ungenaue Nachrichten enthält [2]). P. Zacharias habe auf Bitten König Karls (resp. Karlmanns) zwei Bischöfe ordinirt, Wicco in Neuburg, Rozilo in Augsburg. Späterhin als Bonifatius auf einer Visitationsreise zur Regelung kirchlicher Angelegenheiten [3]) nach Baiern gekommen sei, habe er den Wicco ob merita sua abgesetzt und mit Zustimmung und auf Geheiß des Königs (?) Pipin und des Herzogs Odilo dort den Manno ordinirt, nach dessen Tode daselbst Hildegart zum Bischof ordinirt worden sei. Mit dem letzten Theil dieser Ueberlieferung stimmt eine dem Münchener Codex der Willibaldinischen Biographie am Rande beigefügte Notiz: (Bonifatius ordinavit episcopum) quartum in Nova civitate nomine Mannonem, cui Uodalhart (= Hildegart) episcopus successit [4]). Als Zeitpunkt hierfür 739 anzusetzen verbietet die bestimmte Versicherung in ep. 38, daß zu jener Zeit Vivilo von Passau allein ein rechtmäßiger Bischof gewesen sei und die Uebergehung des Manno im Text der Biographie. Die Einfügung der Nachricht an dieser Stelle ward durch das Streben veranlaßt, den vierten der von Bonifatius bestimmt abgegränzten Sprengeln vorgesetzten Bischöfe namentlich anzuführen; im Wiener Codex ist Willibald

1) De gentium aliquot migrationibus Op. II, Antwerp. 1618. fol. p. 232.

2) Vergl. Rettberg II, 156—159.

3) So wird das in eodem itinere wegen des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden aufzufassen sein.

4) Jaffé Bibl. p. 457.

von Eichstätt an Manno's Stelle getreten. Die Erwähnung Pipins weist vielmehr für dieses Ereigniß auf eine spätere Zeit hin, in welcher das Verhältniß Baierns zu den Franken eine Aenderung zu Gunsten letzterer erfahren hatte. Dies war aber 743 der Fall nach dem Baiernkriege. Aus ep. 49 erfahren wir, daß Bonifatius um jene Zeit seine Aufmerksamkeit wieder der bairischen Kirche zuwandte und einen Bischof dort absetzte, der von Zacharias selbst ordinirt zu sein behauptete. Nach dem Annalisten hatte Wicco seine Weihe von diesem Papst erhalten. Die Worte des Zacharias in ep. 49 quia falsus homo etc. brauchen sich nicht auf die Erlangung der Weihe zu beziehen, sondern können ebenso gut auf das anderweitige Verhalten des Wicco gehen. Die Nachrichten des Annalisten sind also ganz bequem mit ep. 49 und sonstigen Traditionen zu vereinigen. Die Meinung Rettbergs, Wicco sei aus rein politischen Gründen abgesetzt worden, entbehrt einer festen Stütze und steht in Widerspruch mit der Betheiligung Odilo's an dem Vorgange. Die Worte ob merita sua gestatten ebenso gut an ein persönliches Verschulden des Wicco zu denken.

Von Wichtigkeit war es, daß bei diesem Anlaß der Papst, vielleicht durch die mit Pipin in Gang gekommene Verbindung bewogen, die Amtsgewalt des Bonifatius auf das gesammte Gallien, also auch auf Neustrien ausdehnte [1]). Ob der Legat von dieser Vollmacht auch in den südlichen Gegenden Galliens Gebrauch machte, ist nicht mit Gewißheit festzustellen oder zu verneinen. Ein einziges Mal

1) ep. 49.

ſoll er in directem Verkehr mit den ſüdgalliſchen Biſchöfen geſtanden haben [1]).

IV. Das Concil von Soiſſons i. J. 747.

Nächſt der Stiftung von Fulda, die durch Bonifatius angeregt, durch Karlmanns und der Edlen des Grabfeldes Schenkung ermöglicht und von Sturmius ausgeführt wurde, iſt aus den Vorgängen d. J. 744 die Abhaltung einer neuſtriſchen Synode zu Soiſſons überliefert. Die Authentie der zuletzt mit Benützung des handſchriftlichen Materials bei Pertz (L. L. I, 20) gedruckten Acten derſelben wurde von Pagi (ad a. 744, 9) gegen Papebroch vertheidigt. Betreffs des, wie Rettberg (I 363) bemerkt, für dieſe Zeit ungewöhnlichen Eingangs In Dei nomine Trinitatis wies ſchon Binterim auf die in engliſchen Concilien damaliger Zeit gebrauchte Formel In nomine Patris et Filii etc. hin. Aehnlich lautet der Anfang von ep. 149: In nomine domini nostri Iesu Christi et in sancta trinitate. Für den Gebrauch der Tagesbeſtimmung luna XIV hat Hahn [2]) Beiſpiele geſammelt. Aus den Worten der Einleitung: Dum pluribus — decrevimus könnte man ſchließen, daß die Abhaltung des Concils längere Zeit vorher geplant war, womit die vorangegangene Unterſtützung des Bonifatius durch Pipin übereinſtimmt und wodurch das Erſcheinen von 23 Biſchöfen erklärt würde. Aus der Anweſenheit letzterer mit Binterim und Seiters den Schluß zu ziehen, das Concil ſei ein beiden Reichstheilen gemeinſames geweſen, iſt unſtatthaft, da ausdrücklich

1) Vergl. Werner a. a. O. S. 307. Hahn Jahrb. S. 53.

2) Jahrb. p. 57. n. 3. Ueber die Nonenangabe vergl. Seiters p. 413.

angegeben wird, das Concil sei nur von Pipin berufen worden. Ein Grund, die Möglichkeit der Betheiligung von 23 Bischöfen an einer rein neustrischen Synode zu bezweifeln, liegt nicht vor. Neustrien allein zählte an 30 Bischofssitze und unter dem erschienenen Episcopat waren vielleicht manche Weihbischöfe. Daß auch benachbarte austrasische Bischöfe sich betheiligten, ist nicht unmöglich. Doch wurde dadurch der Character des Concils als eines neustrischen nicht irritirt. „Seiters' Gründe, wodurch dem älteren Bruder Karlmann ein gewisser Antheil der Regierung auch in Neuster, namentlich in kirchlichen Dingen beigelegt werden soll, sind bei der völligen Scheidung in Auster und Neuster unhaltbar" [1]). Das Concil war eine aus Klerus und Optimaten gemischte Versammlung, deren Beschlüsse außer Pipin auch Ratbod, Aribertus und Helmigaud, vielleicht drei fränkische Große, ihr Siegel beifügten. Der Name des letzteren erscheint, mit manchen Variationen, öfter in Urkunden seit Pipins Königsherrschaft [2]). Das aus Weltlichem und Klerikalem gemischte Gepräge der Synode tritt auch in den Geboten über Eidesleistung und Zeugnißgeben wie über Markt und Gewicht hervor. Ebenso im letzten Kanon, der sancionirt, daß der Fürst oder der Bischof und Graf, wohl nach der einem jeden zukommenden Rechtssphäre, die Beobachtung der Specialerlasse überwachen und das Uebertreten derselben nach den schon vorhandenen gesetzlichen Bestimmungen strafen sollen.

Viele Dekrete sind beinahe wörtliche Wiederholungen der Kanones von 742 und 743. Nach der Erneuerung des nicänischen Symbolums, das im ganzen Lande ver-

1) Rettberg I. 354. n. 3.
2) Hahn S. 54.

kündet, d. h. als Grundlage für die Verkündigung der Glaubenslehren benützt werden sollte, folgt die Verurtheilung des Adalbert, die, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, eine einstimmige war, also den Beweis liefert, daß das Vorgehen des Bonifatius gegen den Häretiker damals nur auf geringen Widerstand stieß. Von praktischer Bedeutung war die Verordnung, daß die von Adalbert errichteten Kreuzchen verbrannt werden sollten. Vielleicht erregte gerade die Ausführung dieser Bestimmung, die später ausbrechende Wuth der Menge, weil sich das Volk bei diesen Kreuzchen zu den von Adalbert eingeführten Konventikeln versammelte.

Die Anstellung von episcopi legitimi und das Verbot an abbates legitimi, selbst in den Krieg zu ziehen, giebt Werner (a. a. O. S. 270) Veranlassung zu dem Schluß, bis dahin habe es in Neustrien keinen von Rom anerkannten Episcopat gegeben, derselbe sei erst jetzt im Sinne des Legaten von diesem mit apostolischer Vollmacht hergestellt worden — und bestimmt ihn zur Statuirung einer unterschiedlichen Behandlung der Benedictinerniederlassungen und der irischen Klöster in Pipin's Gebiet. Allein bezieht sich die Legitimität nur auf Katholicität des Glaubens und der Sitten, so ist mit den Worten ordinavimus legitimos episcopos nur gesagt, die jetzt angestellten Bischöfe entsprechen in Glauben und Wandel den Kirchengesetzen, vordem gab es unter dem Episcopat viele Uebertreter desselben. Letzteres allen Bischöfen nachzusagen, ist kein Grund. Werner vergißt ganz die 23 bischöflichen Theilnehmer des Concils, die Rom gewiß anerkannten und von Rom auch anerkannt wurden. Daß unter dem Gegensatz von abbates legitimi

nicht die damals so häufig den Klöstern aufgedrängten Laienäbte zu verstehen seien, beweist Werner einfach durch die Behauptung, die Legitimität beziehe sich nicht auf den Wahlact! Daß aber die Aebte irischer Klöster als abbates illegitimi hingestellt sein sollen, beweist er mit der Behauptung, daß die Briten als echte Geistliche und Mönche überhaupt nicht geachtet wurden.

Die Verordnung über Restitution der Klostergüter [1]) fassen die Meisten [2]) in dem Sinne auf, daß Mönche und Nonnen von dem ihnen entfremdeten Besitz soviel zurückerhalten sollten, als sie zu ihrer Nothdurft brauchten. Bliebe noch etwas übrig, nämlich in Laienhänden, was also z. B. nicht zurückgegeben werden konnte oder was zum Unterhalt der Klöster nicht unbedingt erforderlich war, so sollte davon ein Zins gezahlt werden, nämlich an die rechtmäßigen Eigenthümer, die Mönche und Nonnen. Diese Erklärung lag um so näher, als man statt subtraditis meist subtractis las. Jaffé machte in seiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung auf erstere Lesart aufmerksam und interpretirte den Kanon so: „Von dem Ertrage des ihnen verliehenen Kirchengutes sollen die Bedürfnisse der Mönche und Nonnen befriedigt werden; was von dem Ertrage übrig bleibt, das soll als Steuer erhoben werden“ [3]). Danach hätten wir in der Verordnung also nicht

1) De rebus ecclesiasticis subtraditis monachi vel ancillas dei consolentur usque ad illorum necessitati satisfaciant et quod superaverit census levetur.

2) Hahn S. 181, Waitz V. G. III., 35. Seiters und auch Roth welcher als Veranlassung dieser Restitution eine in Folge der von ihm behaupteten Säcularisation der zwei vorangehenden Jahre erfolgte Verarmung und Noth der Kirche annimmt.

3) Jaffé in Forschungen X. S. 415.

ſowohl eine Maßregel zu beſonderen Gunſten der Ordensleute, als vielmehr die Auferlegung einer neuen Kirchenſteuer zu erblicken. Jaffé betont namentlich das subtraditis. Dieſer Ausdruck iſt jedoch keine genügende Unterſtützung ſeiner Behauptung; es liegt doch am nächſten, unter den bona subtradita, wie vielleicht ſchon das sub andeutet, jene Güter zu verſtehen, die durch die Fürſten oder ihre Beamten an Laien vergeben worden waren. Mit demſelben Recht mindeſtens kann man zu subtraditis als entfernteres Object ergänzen laicis, saecularibus, als Jaffé monachis und ancillis, die zu cousolentur gehören, ſupplirt. Gegen die letztere Ergänzung ſpricht der Umſtand, daß über eine Reſtitution des ſäkulariſirten Kirchengutes, welche doch nach der zu Grunde liegenden Anſchauung damals erfolgt ſein muß, wenn nicht das subtraditis müſſig ſtehen ſoll, in ganz anderer Weiſe noch geſprochen worden wäre, als dies in unſerem Kanon geſchieht. Ferner wird nicht blos in dem vorhergehenden J. 743 (Liſtin) das Wort census in dem Sinne einer Abgabe gebraucht, welche an die Kirche zu zahlen iſt, ſondern auch in ep. 51, welche von den Verhältniſſen beider Reichsgebiete redet und in ep. 80 hat census aeclesiarum dieſen Sinn. Es ſteht alſo die Jaffé'ſche Auffaſſung in unerklärtem Widerſpruch mit der vorangegangenen und folgenden Entwicklung dieſer Angelegenheit. Auch wäre es auffallend, daß Pipin eine die Kirche belaſtende und drückende Verordnung ohne ein Wort der Entſchuldigung oder Erklärung erlaſſen hätte, das doch auch die Verſammlung von Liſtinä beizufügen für gut fand. Fraglich bleibt, ob das consolentur usque etc. durch eine directe Rückgabe der Güter oder durch eine entſprechende, ein für allemal ge-

zahlte Geldsumme geschah. Der Census betrug wohl, nach der Bestimmung von Liftinä und epp. 51 und 80 zu schließen, ebenfalls einen Solidus von der casata und sollte nicht blos die Klöster materiell unterstützen, sondern auch ihr Eigenthumsrecht wahren [1]).

Neben den erneuerten Verordnungen der zwei ersten austrasischen Synoden über den Lebenswandel der Geistlichen, Subordination der Presbyter unter die competenten Bischöfe, Legitimation fremder Priester und Bischöfe und das Zusammenwohnen der Kleriker mit Frauenspersonen findet sich noch die Bestimmung, daß Niemand eine gottgeweihte Frau heirathen dürfe nec suam parentem. Darin ist nicht mit Rettberg [2]) ein Fortschritt mönchischer Härte zu erblicken, weil damit blos im Allgemeinen die Heirath mit einer Blutsverwandten, nicht mit der Mutter einer Nonne, verboten wird.

Für die Anwesenheit des Bonifatius auf dem Concil lassen sich keine zwingenden Gründe beibringen, obwohl die große Thätigkeit des Legaten auf kirchlichem Gebiet seine Theilnahme an einem so wichtigen Ereigniß annehmbar erscheinen läßt. Ist unter dem ersten Monat, an dessen 12. Tage Sturm von dem für das zu erbauende Kloster geschenkten Ort Besitz ergreift, der Januar [3]) zu verstehen, so dürfte Bonifatius allerdings schwerlich in den ersten Tagen des März zu Soissons gewesen sein. Denn Eigil berichtet, daß Bonifatius zwei Monate nach dem erwähnten Termin, also c. 12. März, mit Arbeitern zum Beginn des Baues in Fulda eingetroffen sei. Auf

1) Vergl. Oelsner Jahrb. S. 408 n. 8.
2) K. G. I. 364.
3) Schannat hist. Fuld. p. 82.

der anderen Seite ist aber möglich, daß Eigil's Bestimmung nicht so genau zu nehmen ist und die Anwesenheit des Bischofs in Fulda erst Ende März fällt. Rettberg [1]), Hahn [2]) u. A. meinen, daß mense primo duodecimo die mensis eusdem [3]) auf den März geht, da im Winter wohl schwerlich der Bau beginnen konnte. Bonifatius würde also erst im Mai nach Fulda gekommen sein.

Schließlich noch ein Wort über die von Seiters (p. 411) auf unser Concil bezogene Stelle Willibalds [4]).

Zur Eruirung einer richtigen Lesart aus den beiden Varianten quater und quintum conjicirt Jaffé [5]) aus dem quat̄ des Freisinger, jetzt Münchener Codex, den er vor allem benützte [6]), eine neue Lesart quatenus, gegen die auch aus dem quater des Reichenauer, jetzt Karlsruher Codex kein Einwurf herzuleiten ist, indem quater entweder gleichfalls eine Abkürzung oder eine aus quat vom Abschreiber gemachte Conjectur sein kann. Quatenus paßt gewiß zum Sinn der ganzen Stelle, die nicht von einem einzelnen Concil redet, sondern von der synodalen Thätigkeit des Bonifatius im Allgemeinen spricht, indem Willibald, wie Rettberg [7]) richtig bemerkt, der altkirchlichen Ansicht folgt, welche die Wirksamkeit der Synoden als eine continuirliche auffaßt. Dafür ist anzuführen die Art,

---

1) K. G. I. 373. n. 3.

2) Jahrb. S. 55. n. 10.

3) Pertz M. II. p. 371.

4) bei Jaffé Bibl. p. 425. Vergl. Dünzelmann, Dissert. S. 56.

5) Bibl. p. 459 n. b.

6) Er nennt ihn: Omnium qui supersunt codicum calamo scriptorum veterrimus quem priores editores non noverunt quique unus ad recensendum opus maxime pertinent p. 425.

7) I., 353.

in der Willibald p. 460 über die synodalis spiritalis consilii episcoporum congregatio und p. 461 über den congregandus supra dictorum synodorum conventus sich ausläßt und das Vorkommen desselben Sprachgebrauchs bei Bonifatius. So in dem in n. 50 enthaltenen Briefe, in dem Bonifatius sagt, der Papst habe ihn beauftragt und die Franken ihn gebeten, sacerdotali concilio et synodali conventui praeesse (p. 138), was sich nach dem Zusammenhange nur auf die gesammte synodale Wirksamkeit des Legaten beziehen kann. Aehnlich steht im ep. 42 Lundunensis synodus (p. 114), in ep. 66 synodus in qua natus et nutritus fui (p. 185), in ep. 70: episcopos synodi nostrae subiectionis (p. 205). Faßt man quater in dem Sinne, daß Willibald vier einzelne Synoden in Gedanken habe und zwar die 3 im Vorstehenden besprochenen und das Generalconcil v. J. 745 [1]), so bleibt die Uebergehung eines zwei, höchstens drei Jahre nach letzterem gehaltenen Concils unerklärt. Mithin ist diese Lesart sicherlich zu verwerfen.

Annehmbarer, wenn auch nicht so passend wie quatenus wäre quintum mit der von Binterim (II. S. 25) und Seiters (p. 412) vorgeschlagenen Erklärung [2]), daß das Concil von Willibald das fünfte genannt werde mit Bezug auf die vier ersten Kirchenversammlungen. Wenn auch Willibald kein Recht gehabt haben sollte, die Concilien v. J. 553 und 681 deshalb in der Erzählung aus-

1) K. G. I. 354.

2) Die Zählung Eckhart's (Franc. or. p. 378) wies schon Rettberg l. c. zurück, da über das Concil an der Donau (ep. 38) jeder Nachweis fehlt und die Zusammenkunft auf der Salzburg zur Bischofsweihe ebenfalls nirgends als Concil erwähnt wird.

zuſchließen, weil ſie in ſeinen Vergleich der unterdrückten Ketzereien nicht gepaßt [1]), ſo zeigt doch Jaffé Bibl. p. 594 n. 1—4 und p. 460 n. 1 klar, daß der Biograph ſeine kirchenhiſtoriſchen Kenntniſſe aus Iſidor's von Sevilla Etymologien ſchöpfte, in denen es lib. VI, cap. 16 (opp. ed. Arevalus III. 264) heißt: quatuor esse venerabiles synodos und ib. p. 266: Quatuor hae sunt synodi principales. Hierdurch wird die Uebergehung der zwei Kirchenverſammlungen hinreichend erklärt. Bezieht man aber einmal die Erzählung Willibald's auf ein einzelnes Concil, ſo muß dieſes wegen der ausdrücklichen Angabe, die der beſprochenen Synode zugeſchriebene Verurtheilung Adalbert's und Clemens' ſei consentientibus Charlomanno et Pippino gloriosis ducibus (n. 558) erfolgt, ein für beide Reichstheile gemeinſames geweſen ſein. Ein ſolches war aber das von Soiſſons nicht (Vergl. S. 459), welches den Clemens auch gar nicht erwähnt. Am eheſten wäre an die Generalſynode d. J. 745 zu denken, indem man die zwei Häretiker mit unter die Zahl jener rechnet, die damals eine ſo gewaltige Reaction gegen die Beſtrebungen des Bonifatius und den mächtigen Widerſtand gegen deſſen Erhebung auf den erzbiſchöflichen Stuhl hervorriefen (ep. 51). Trotz alldem bleibt aber die Lesart quatenus vorzuziehen, indem das von Mabillon conjicirte quintum nicht handſchriftlich verbürgt iſt.

1) Rettberg K. G. I. 35. n. 3.

Nekrologien
württembergischer Männerklöster [1]).

Gesammelt
Von Dr. Pius Gams, O. S. B.

V. Weissenau, O. S. N.

Gegründet im J. 1145 von Roth aus, aufgehoben 1803. Im J. 1763 zählte das Kloster 31 Conventualen, 23 Patres, 7 Fratres canonici, (2 Laienbrüder). Im J. 1793 zählte es 30 Patres, 2 Fratres; nach dem wahrscheinlich letzten gedruckten Kataloge des J. 1796, der noch im J. 1874 im Kameralamte in Weingarten sich befand, zählte man 30 Patres, von welchen vor der Aufhebung noch 3 gestorben zu sein scheinen, und keinen Frater.

1) Brem, Bonaventura, von Kaufbeuren, gebor. 10. März 1755, Profeß 16. Juli 1776, Priester 29. Mai 1779. Er wurde im J. 1784 Professor der Theologie, später Subprior, Abt am 3. Nov. 1794, † in Weissenau 4. Aug. 1818.

Schriften:

a) Aphorismi logici et metaphysici, ex philosophia Stattleriana collecti. Altdorf 1785. p.p. 125. 8°.

b) Cl. D. Stattleri Theologia christiana theoretica in brevissimam Epitomen redacta, nunc vero sub ratione simultanea positionum theologicarum dis-

1) S. S. 258 ff.

quisitioni litterariae publicae ad diem V. Mensis Augusti 1788 exposita. Altdorf 1788. S. 175. 8°. (Gradmann und Felder.)

2) Bezet, Johann Ev. (Jakob), von Burgheim, gebor. 21. Juli 1759, Prof. 1779, Pr. 24. Sept. 1785, 5. Nov. 1794 bis 1799 Prior, 3. Dec. 1799 Pfarrer von Grünkraut, † als solcher 15. Aug. 1834.

3) Bachmann, Bernhard, von Kirchenhaslach, geb. 15. Febr. 1756, Prof. 1776, Pr. 23. Sept. 1780, 1792—1801 Pfarrer von Gornhofen, 1806 Pfarrer bei Sct. Jodok in Ravensburg, † 5. Jan. 1807.

4) Bamberger, Innozenz, von Ravensburg, geb. 28. Juli 1748, Prof. 1768, Pr. 19. Sept. 1772, 30. Okt. 1795 Pfarrer in Bodnegg (bis 1804), wo er bei seinem Eintritt in ein Pfarrbuch eintrug: et ecce ego

Innocentius ad Garamantas missus sum.

Ob er im J. 1804 zurücktrat, oder starb, war nicht zu ermitteln.

5) Bosch, Hieronymus, von Radolfszell, gebor. 18. Febr. 1742, hatte im J. 1763 Profeß gemacht, wurde Pr. 1766, war 1791—99 Pfarrer in Grünkraut, scheint 1799 gestorben zu sein.

6) Bredelin, Ambros. von Biberach, geb. 24. Juni 1754, Pr. 23. Aug. 1780, c. 1787 Pf. in Eisenbach, c. 1804 Pfarrer von Sct. Jodok, † 4. Aug. 1806.

7) Debler, Benedikt, von Gmünd, war schon im J. 1763 Prof. und lebte noch 1796.

8) Eberle, Johann B. von Munderkingen, geb. c. 1739, war im J. 1763 Kleriker und Prof., vor 1799 Pfarrer in Grünkraut, privatisirte später in Wangen, wo er, 73 J. alt, † 23. Febr. 1812.

9) Fäustle, Petrus, von Dachsberg (b. Memmingen), gebor. 11. Okt. 1753, Prof. 1774, Pr. 1778, Professor der Philosophie und Rhetorik. Im J. 1804 erhielt er das Accessit (zum Preise) wegen einer vom Ordinariat Constanz ausgeschriebenen Preisfrage.

Er zog sich nach Augsburg, zurück, wo er † 26. April 1806.

10) Gebele, Christoph von Kimratzhofen, gebor. 10. Febr. 1751, c. 1789 Pfarrer von Sct. Jodok.

11) Groppmayr, Adrian, von Schongau, geb. 29. Nov. 1746, Pr. 16. März 1771, c. 1793 Pfarrer in Eschau (später Bavendorf), 1794 in Obereschach, 28. Aug. 1812 Pfarrer in Thaldorf, † 1815.

12) Hehl, Augustin, Alois von Witschwende, geb. 7. Nov. 1761, Pr. 24. Sept. 1785, 1804 Pfarrer in Bodnegg, wo er, von seiner Gemeinde tief betrauert, † 15. April 1809.

13) Heim, Wilhelm von Roth, gebor. 19. Oktob. 1767, Prof. 1787, Pr. 22. Sept. 1792, 30. Okt. 1795 Katechet in Oberzell, 7. Mai 1800 Pfarrer in Weissenau, 16. Dec. 1834 Sct. Jodoks-Kaplan, † 30. Juni 1836.

14) Kohlhund, Anselm, von Füssen, geb. 15. Dec. 1736, Pr. 7. März 1761, c. 1793—1803 Pfarrer in Thaldorf, † in Weissenau 12. Mai 1811.

15) Lang, Jakob, Lacop von Babenhausen, schon 1806 im Bisthum Augsburg, † als Helfer in Halsbach 30. Sept. 1833.

16) Mayer, Joseph, von Truilz, geb. 14. Febr. 1769, Pr. 15. Aug. 1790 (?), 1799 Pfarrer in Oberzell, 1. März 1812 Pf. in Dahenfeld, † April 1812.

17) Mederscher, Sebastian von Kaufbeuren, geb. 15. Nov. 1770, Pr. 19. Sept. 1795, 1805 Kaplan in Solothurn, 9. März 1807 Pfarrer und seit 1812 Kaplan von Sct. Jodok, † 10. Dec. 1829.

18) Oswald, Conrad von Rosenberg, geb. 7. Oktob. 1751, c. 1791 Pfarrer in Oberzell.

19) Ott, Saturnin von Dorfen, war 1763 Conventual und Priester, lebte 1796, scheint vor 1803 gestorben zu sein.

20) Riggermann, Leopold von Mindelheim, gebor. 3. April 1759, Pr. 20. Sept. 1788, 1806 Pfarrer in Obereisenbach, 2. Juni 1816 Pfarrer in Thaldorf, † 14. Aug. 1828.

21) Schlang, Josef, Herrmann. von Aulendorf, geb. 30. Okt. 1751, c. 1792—95 Pfarrer in Bodnegg.

22) Schlegel, Friedrich, von Buxheim, geb. 25. März 1771, Pr. 21. Sept. 1794, 3. Dec. 1799 Pf. in Obereisenbach, 1. Jan. 1806 Pfarrer in Sct. Christina, Kammerer (bis 1830), † 15. Mai 1843.

23) Seyfried, Godefried, von Ravensburg, geb. 23. April 1743, Prof. 1763, Pr. 29. März 1766, c. 1793 Pfarrer in Sct. Christina, 1812—1814 Pfarrer in Obereschach, † in Weissenau 29. Sept. 1816.

24) Winkler, Isfried, von Mindelheim, geb. 6. März 1768, Pr. 18. Juni 1791, Novizenmeister, Pfarrer in Gornhofen 1801, 28. Juni 1814 Pf. in Obereschach, 14. Apr. 1830 Sct. Jodoks-Kaplan, † 26. Juli 1834.

cf. Memminger, Oberamtsbeschreibung von Ravensburg, Bd. 12, (1836) S. 183—190.

Die mit Conventualen von Weissenau besetzten Pfarreien waren: 1) Weissenau, 2) Sct. Jodok, 3) Bodnegg, 4) Grünkraut, 5) Thaldorf, 6) Sct. Christina, 7) Gornhofen, 8) Obereschach, 9) Obereisenbach.

Nach dem Erlöschen des Mannstammes der Grafen von Sternberg wurden von den Agnaten die Herrschaften Weissenau und Schussenried am 30. Mai 1835 an Württemberg um 1 Million fl., nebst einigen Leibrenten, verkauft. Schussenried hatte einen Ertrag von 31,500 fl., Weissenau von 13,390 fl. Weissenau (auch Augia minor) heißt so wegen der Ordenstracht der Norbertiner (Augia major = Mehrerau, Augia dives = Reichenau). Das Klostergebiet umfaßte 137 Dörfer (d. i. wohl Weiler).

VI. Isny (Ysnee), O. S. B.

Gegründet im J. 1090, fiel es 1803 (mit der Stadt Isny) an den Grafen von Quadt-Isny. In der letzten Zeit seines Bestandes hatte das Kloster, den Abt eingerechnet, nur noch 11 Conventualen.

1) Ehrmann, Rupert, zum Abt erwählt 17. Mai 1784, † 23. Januar 1811 in Kaufbeuren.

2) Egger, Benedikt, von Irrsee, geb. 12. Mai 1737, Prof. 11. Nov. 1760, Pr. 10. Okt. 1762, im J. 1793 im 12. Jahre Pfarrer in Rohrdorf.

3) Hergottsfelder, Maurus, von Weingarten, geb. 12. Aug. 1771, Priester 10. Juni 1797, Commorant in Weingarten, wo er † 8. Dec. 1825.

4) Kolb, Rupert (Josef), von Neu-Trauchburg, geb. 24. Febr. 1775, Pr. 3. März 1798, 1804 Kaplan in Zeil, 8. Sept. 1814 in Neu-Trauchburg, 4. Okt. 1830 Präceptor und Kaplan in Leutkirch, Jubilar 1848, † 14. Juli 1851.

5) Lay, Willibald, von Memmingen, geb. 25. Febr. 1734, Prof. 11. Nov. 1756, Pr. 24. Juni 1759, im J. 1793 im achten Jahre Pfarrer in Isny.

6) Linder, Athanasius, von Elchingen, geb. 13. Febr. 1753, Prof. 2. Okt. 1774, Pr. 29. Mai 1779, 26. Okt. 1793 Pfarrer in Rohrdorf, † 12. Dec. 1828.

7) Neher, Johann Georg, von Ottobeuren, geb. 17. Mai 1773, Priester 13. Juni 1797, 1803 Kaplan und 18. Apr. 1810 Stadtpfarrer in Isny, 11. Nov. 1812 Pf. in Friesenhofen, † 7. Juli 1822.

8) Rudolph, Romuald von Gmünd, geb. 19. Febr. 1755, Prof. 2. Okt. 1774, Pr. 1779, commorirte 1812 in Gmünd (nach dem Augsb. Schematismus von 1813).

9) Wagner, Magnus, von Ochsenhausen, geb. 22. Nov. 1746, Priester 18. Sept. 1773, 23. Nov. 1784 Pfarrer in Unterreitnau (Kapitel Lindau), als welcher er † 31. Juli 1828.

10) Weber, Basil. (Johann), von Wangen, geb. 9. Febr. 1761, Pr. 1785, 1806 Pfarrer in Menelzhofen, und 8. Jan. 1812 in Friesenhofen, † 4. Mai 1812.

11) Willburger, Dominikus, von Roth, geb. 7. Apr. 1759, 1803 erster Stadtpfarrer in Ysnee, 8. Jan. 1810 Pf. in Friesenhofen, † 23. Juli 1811.

VII. Schuſſenried (Sorethum), O. S. N.

Gegründet 1183, fiel 1803 an den Grafen Sternberg und kam 1835 an die Krone Württemberg.

Der Stand der Conventualen war 1800 folgender:

1) Allmaier, Gerlacus, von Saulgau, geb. 9. Sept. 1748, Prof. 17. Mai 1778, Pr. 1. Oct. 1780, 1803 Pfarrer in Oggelshauſen, † 4. Nov. 1812.

2) Bachmann, Alois, von Kirchhaslach, geb. 5. Jan. 1760, Prof. 17. Mai 1778, Pr. 5. Oct. 1783, † in Schuſſenried 17. Aug. 1805.

3) Brauchle, Chriſtoph, von Apfelbrunn, Senior, geb. 20. Febr. 1731, Prof. 9. Juli 1752, Pr. 20. Apr. 1755, † in Schuſſ. 15. Aug. 1808.

4) Bregenzer, Max, von Buchau, geb. 13. Juli 1757, Prof. 17. Mai 1778, Pr. 7. Oct. 1781, 1799—1803 Pfarr-Vikar von Winterſtettendorf, 1. Febr. 1805 und wieder 1824 Kaplan in Eberhardszell, 1806 Pfarrer in Aepfingen, 1810 in Zogenweiler, † 16. Sept. 1832.

5) Bucher, Johann B., von Steinach, geb. 12. Oct. 1765, Prof. 6. Aug. 1786, Pr. 11. Oct. 1789, 1. Nov. 1805 Pfarrer in Steinhauſen, 21. Febr. 1819 in Michelwinnenden, † 19. März 1827.

6) Forſtenhäusler, Aurel., von Roth, geb. 25. Oct. 1767, Prof. 10. Mai 1789, Pr. 1. Jan. 1794, wurde am 23. Dec. 1811 Pfarrer in Eggmannsried, als welcher er † 20. Juni 1828.

7) Ganſohrn, Gilbert, von Ingenried, geb. 12. Mai 1752, Prof. 11. Oct. 1773, Pr. 6. Octob. 1776, wurde am 5. Juni 1806 Pfarrer von Winterſtettendorf, Jubilar 1826, † 21. Dec. 1830.

8) Gaſſer, Franz Sales, von Schönberg, im J. 1800 Sub-Prior, geb. 4. Dec. 1746, Prof. 28. Aug. 1768, Pr. 13. Oct. 1771, Penſionär in Schuſſenried, Jubilar im J. 1821, † 20. Juni 1827.

9) Graff, Norbert, von Riedlingen, geb. 28. Jan.

1742, Prof. 6. Mai 1764, Pr. 5. Octob. 1766, im J. 1793 Pfarrer in Michelwinnenden, 1. Aug. 1804 (wieder) Pfarrer in Attenweiler, Jubilar 1816, † 6. Sept. 1822.

10) Grimm, Reſtitutus, von Bönigheim, geb. 20. Octob. 1736, Prof. 18. Juli 1758, Pr. 25. Apr. 1762, Pfarrer von Eberhardszell c. 1793 vielleicht bis 1805, erſcheint ſpäter als Wolfegg'ſcher Forſt-Inſpektor in Waldſee, Jubelprieſter 1812, † in Waldſee, 84 J. alt, 24. Nov. 1820.

11) Hafner, Blaſius, von Ottobeuren, geb. 29. Dec. 1742, Prof. 6. Mai 1764, Pr. 3. Mai 1767, † im Kloſter 23. Octob. 1802. 1801—2 „Veſtiarius". Bei Gradmann: „Lexicon der Schwäbiſchen Schriftſteller", kommen 5 Schriften von ihm vor.

12) Jäger, Vinzenz, von Reuthe, geb. 12. Mai 1756, Prof. 17. Mai 1778, Pr. 1. Octob. 1780, wohnte ſpäter in Eberhardszell, Jubilar im J. 1830, † 6. Aug. 1836.

13) Kirchmaier, Alexander, von Ottobeuren, gebor. 9. Juli 1769, Prof. 10. Mai 1789, Pr. 14. Octob. 1792, Profeſſor an der lateiniſchen Schule, im J. 1803 Pfarrer in Schuſſ., † ſchon 23. Juli 1805.

Seine 3 Schriften ſtehen, nach Meuſel und Gradmann, bei Neher; die von Pfarrer Cornel. Münch zu Hochberg gehaltene Leichen- und Lobrede ſteht im Conſtanzer Archiv, J. 1806, II, S. 311—22.

14) Löwe, Lorenz, von Ennentach, geb. 8. Aug. 1769, Prof. 10. Mai 1789, Prieſter 29. Sept. 1793, 1800 Pfarrer in Steinhauſen, wurde nach dem Tode des Pfarrers Kirchmaier am 1. Nov. 1805 Pfarrer in Schuſſenried, reſignirte im April 1843, Jubilar am 29. Sept. 1843, † als der letzte Ex-Conventual von Schuſſenried, 86 Jahre alt, 12. Nov. 1855. Er hat die Namen ſeiner vor ihm verſtorbenen Mitbrüder in das Todtenregiſter eingetragen.

15) Maucher, Johann Nep. von Schwarzach, geb. 16. Nov. 1763, Prof. 6. Juni 1784, Pr. 7. Octob. 1787, wurde am 28. Nov. 1805 Pfarrer in Eberhardszell, (ſeine Stiftungen bei Neher), † 9. März 1824.

16) Mayer, Herrmann Joſeph, von Aigeldingen,

geb. 10. März 1763, Prof. 6. Aug. 1786, Pr. 11. Octob. 1789, nach dem 30. April 1806 Pfarrer in Eggmannsried, † in Schuſſenried 11. Juli 1808.

17) Popp, Joachim, von Elchingen, geb. 22. Dec. 1745, Prof. 28. Aug. 1768, Pr. 13. Octob. 1771, im J. 1802 Pfarrer in Stafflangen, † 7. Oct. 1809.

18) Reebholz, Jacob Lacopius, von Ennentach, geb. 12. Sept. 1753, Prof. 11. Octob. 1773, Pr. 13. Octob. 1776, Pfarrer in Otterswang, † 21. Octob. 1815.

19) Rieff, Franz X., von Aigendorf, geb. 29. Jan. 1751, Prof. 9. Juli 1770, Pr. 17. April 1774, 1800–2 Profeſſor der Theologie und Bibliothekar, nach dem 11. Juli 1808 Pfarrer von Eggmannsried, † 2. Juli 1811, ſ. Schrift bei Grabmann und Neher.

20) Sailer, Anton, von Dillingen, geb. 30. Sept. 1746, Prof. 6. Mai 1764, Pr. 1. Oct. 1769, Pfarrer von Michel-Winnenden im J. 1804, als welcher er † 10. Juni 1818.

21) Schmied, Evermod, von Schuſſenried, geb. 9. Mai 1759, Prof. 6. Juni 1784, Pr. 14. Oct. 1787, † in Schuſſenried 11. Sept. 1817.

22) Sigle, Magnus, Juliomagenſis, geb. 15. Nov. 1736, Prof. 18. Juli 1758, Prieſt. 25. April 1762, † 30. Sept. 1804.

23) Stempfle, Valentin, von Ottobeuren, geb. 6. Sept. 1749, Prof. 9. Juli 1770, Pr. 11. Oct. 1772, † zu Schuſſenried 8. März 1824.

24) Una, Fidelis, von Haigerloch, geb. 18. Sept. 1765, Prof. 6. Aug. 1786, Pr. 4. Oct. 1789, 1799 Chorregent, 4. Jan. 1804 Kaplan in Schuſſenried, 16. Dec. 1835 penſionirt, Jubilar 1839, †, 86 Jahre alt, 2. Sept. 1851.

25) Weber, Friedrich, von Jeſumkirch, geb. 6. Apr. 1765, Prof. 6. Aug. 1786, Pr. 11. Oct. 1789, 2. Aug. 1815 Pfarrer in Thaldorf, 14. März 1816 Pfarrer in Otterswang, 29. Mai 1828 Frühmeſſer in Schuſſenried, † 28. Nov. 1833.

26) Weltin, Romuald, von Hersperg, geb. 24. Oct. 1755, Prof. 18. Oct. 1774, Pr. 11. Juni 1780, 1. Nov. 1808 Pfarrer in Reichenbach (Waldſee), † 27. Aug. 1822.

27) Wenz, Benedikt, von Kenzingen, geb. 11. Mai 1758, Prof. 17. Mai 1778, Pr. 7. Oct. 1781, 8. Juni 1810 Kaplan in Offingen, kehrte im Herbste 1810 in die Schweiz, nach Frauenfeld, zurück, wo er als Kaplan † 3. Febr. 1827.

28) Wiesser, Josef, von Schussenried, geb. 6. Febr. 1755, Prof. 17. Mai 1778, Pr. 1. Oct. 1780, Vicar in Stafflangen, † 26. März 1802.

29) Woerz, Ignat., von Pfersee, geb. 28. Sept. 1760, Prof. 6. Juni 1784, Pr. 14. Okt. 1787, 1803 Pfarrer in Eggmannsried, † 30. April 1806.

30) Zimmermann, Dominicus, von Thannhausen, geb. 26. Aug. 1765, Prof. 6. Juni 1784, Pr. 4. Okt. 1789, Prior 1800, wurde 27. Mai 1806 Kaplan in Schussenried, 1839 Jubilar, † 13. Aug. 1847.

Die beiden letzten gedruckten Kataloge von 1793 und 1800 wurden mir gütigst durch Herrn Kaplan Bleyer zugesandt; nebstdem verschiedene andere Archivalien, u. a. ein Buch M. S., das von 1683 bis 1802 die Namen aller Conventualen, (leider ohne Angabe des Todes der Einzelnen) enthält, welche aus Anlaß ihrer jährlichen Profeßerneuerung am Feste des hl. Norbertus ihre Namen selbst in dieses Buch eintrugen. Ich habe auch werthvolle Notizen von H. Pfarrer Zett in Eggmannsried erhalten.

Mit Conventualen von Schussenried wurden besetzt: die Pfarreien Schussenried, Attenweiler, Eberhardszell Pfarrei und Kaplanei, Eggmannsried, Michelwinnenden, Otterswang, Reichenbach, Steinhausen, Winterstettendorf.

VIII. Wengen in Ulm, O. S. A.

Gestiftet 1183, aufgehoben 1803.

Im J. 1778 zählte man (noch) 14 Chorherren, im J. 1793 noch 13, zur Zeit der Aufhebung nur noch 8.

Das Kloſter, bezw. Chorherrnſtift, fiel zuerſt an Bayern, dann an Württemberg.

Abt und Conventualen:

1) Bucher, Nikolaus, geb. 11. Nov. 1739 zu Deggingen, Pr. 21. Sept. 1766, er wurde Abt am 24. Nov. 1785. Nach der Aufhebung des Kloſters zog er nach Bollingen, dann nach Tomerdingen, zuletzt nach Waldſee, wo er †, 88 Jahre alt, 8 März 1827.

2) Baader, Sebaſtian, Dekan, geb. 13. April 1761. Er wurde Beichtvater in dem (aufgehobenen) Kloſter Söflingen, legte dieſe Stelle im J. 1811 nieder, zog in ſeine Heimath Wittisau in der Oberpfalz, wo er † 10. Juli 1812. Er gab heraus: Gebetbuch für Soldaten im Felde, Ulm, 1794.

3) Longner, Robert, Prokurator, geb. zu Elchingen am 9. Sept. 1763, Pr. 1. Octob. 1786. Er begleitete ſeinen Prälaten als Oeconomus, und wurde am 13. Jan. 1812 Kaplan in Waldſee, wo er † 4. (11.?) Aug. 1820.

4) Plöſch, Ambroſius, von Ichenhauſen, gebor. 4. Juli 1767; er war im J. 1803 Pfarr-Vikar in der Kloſterkirche Als am 2. März 1805 der bayeriſche Prieſter Joſeph Feneberg erſter Säcular-Pfarrer an der Wengen-Kirche wurde, erhielt Plöſch die Pfarrei Söflingen, wo er † 15. März 1814.

5) Niederländer, Georg, (al. Johann Georg), wurde um 1790 Pfarr-Vikar in Ulm, war im J. 1802 Beneficiat; er (allein) mit Plöſch, wurde innerhalb des Kloſters zur Paſtoration beibehalten; „ſie lebten von ihrer Penſion und einiger Aufbeſſerung". — Der Prälat erhielt 2000, jeder Conventual 400 Gulden Penſion.

6) Diele, Ivo, von Günzburg, gebor. 2. Octob. 1766, zog nach der Aufhebung in ſeine Heimath, war im J. 1822 Beneficiat in Türkheim, † 21. Juni 1825.

7) Harder, Sibotho, von Kemmeltshofen bei Pfaffenhofen, geb. 28. Sept. 1769, war Bibliothekar. Er gieng am 20. Juni 1800 als Feldprediger in öſterreichiſche Dienſte. Nachher lebte er in Wien.

8) Zindt, Gregor Xav., von Pforzen, gebor. 21. Nov. 1761, Pr. 30. Juli 1786, war 1812 Pfarrer in Ellerbach, (Bisth. Augsburg), dann zu Auerbach bis 1826, von da ab, Commorant in Mindelheim, † wahrscheinlich 1830.

„Oberamtmann" des Klosters war Georg Ant. Christmann, dessen Vater Jonas († 12. Nov. 1779) schon dieses Amt verwaltet hatte. Jener schrieb die Abhandlung über die Verhältnisse zwischen dem in der R.-Stadt Ulm situirten kathol. Chorherrn-Stift zu Sct. Michael bey den Wengen genannt, — und der gedachten R.-Stadt, historischer Theil, nebst der Sammlung der Urkunden, (Ulm, 1794).

Obige Notizen verdanke ich größtentheils der Güte des (am 17. Sept. 1877 verstorbenen) Stadtpfarrers und Dekans Georg Dischinger.

IX. Weingarten, O. S. B.

Gestiftet c. 800 und wieder von Herzog Welf III (1055), kam im J. 1803 als Entschädigung an den Fürsten von Nassau-Oranien, durch den Preßburger Frieden an Württemberg.

Der letzte Katalog vom J. 1803, mit dem Titel: Catalogus rever. Patrum et Conversorum imperialis monasterii Ord. S. Benedicti (Altdorfii ad Vineas, 1803) befindet sich in dem Kameralamte zu Weingarten und im Kloster Einsiedeln.

1) Rittler, Anselm (Johann B.), von Aichach, geb. 20. Febr. 1737, Prof. 21. Apr. 1754, Pr. 29. Sept. 1760.

Im Kloster lehrte er Rhetorik und Philosophie, wurde im Nov. 1769 Professor der Theologie in Salzburg und blieb es 16 Jahre lang, bis 1784. Am 21. Dec. d. J. wurde er als Abt gewählt. Er sorgte ebenso für die Pflege der Wissenschaften, wie für die Disziplin des Klosters. Er schrieb u. A.

Ecclesia dei vivi supra immobilem petram fundata, cum conspectu universae Theologiae. 4°—1782, P. 320.

De Ecclesia credentium mundo coaeva, 1784 4° — P. 109. Er † 19. Januar 1804.

2) Joos, Benno (Joh. B.), von Rosenharz, geb. 24. Mai 1756, Prof. 14. Apr. 1776, Pr. 23. Sept. 1781, letzter Prior, 1809 Pfarr-Vicar in Baindt, 8. März 1810 Pfarrer in Esenhausen, 8. Mai 1811 in Hasenweiler, 1831 Jubilar, † 27. Oct. 1832.

3) Mayr, Martialis, von Ottobeuren, geb. 13. Nov. 1746, Prof. 17. April 1763, Pr. 29. Sept. 1770, letzter Subprior, Jubilar 1820, † 6. Apr. 1821.

4) Albrecht, Lanfranc, von Hürbel, geb. 28. Jun. 1745, Prof. 7. Apr. 1771, Pr. 16. Oct. 1774, † 30. Jan. 1804.

5) Bader, Pantaleon, von Babenhausen, geb. 11. Jan. 1773, Prof. 23. Febr. 1794, Pr. 22. Apr. 1798, Pensionär bis 1806, 1. Febr. 1806 Pfarrer von Fronhofen, 1. Juli 1826 pensionirt, † 20. Mai 1832.

6) Beckler, Stephan (Johann Georg), von Ottobeuren, geb. 27. Sept. 1778, Prof. 29. März 1796, Pr. 30. Sept. 1801, 1804 Pfarrkaplan in Berg, 14. Febr. 1809 Pfarrer in Norgenwies, Schul-Inspektor, 20. Sept. 1810 Pf. in Brochenzell, 23. Dec. 1817 Dekan und Stadtpfarrer in Ravensburg, 3. Juni 1829 Pf. in Hofs, † 5. März 1851.

7) Bernard, Georg, von Langenargen, geb. 11. Sept. 1745, Prof. 14. Apr. 1765, Pr. 29. Sept. 1771, † 15. Januar 1811.

8) Bock, Meinrad, von Ochsenhausen, geb. 14. Nov. 1776, Prof. 29. März 1796, Pr. 29. Sept. 1801, 28. Mai 1809 Pfarrer in Bargau, † 18. Dec. 1838.

9) Braig, Augustin, von Rißtissen, geb. 31. Jan. 1766, Prof. 23. Apr. 1786, Pr. 26. Sept. 1790, war Professor der Theologie und Philosophie in Weingarten, dann in Göttweih, wurde Professor der Dogmatik in Wien und Consistorialrath, † 16. Juli 1821.

Schriften:

Conspectus metaphysicae et philosophiae morum, Altdorf 1793. — (Materies) tentaminis publici ex philosophia universa, 1794.

10) Dick, Rupert (Franz Joſ.), von Isny, geb. 22. Aug. 1764, Prof. 23. Apr. 1786, Pr. 26. Sept. 1790, 1. Oct. 1807 Kaplan zu Sct. Catharina und Nicol. in Ravensburg, 2. Jan. 1813 Präceptor an der dortigen Lateinſchule, 1827 Sct. Martins-, 1830 Sct. Georgskaplan, im J. 1841 Jubilar, † 2. April 1845.

11) Ehinger, Stephan (Andreas), von Ochſenhauſen, geb. 26. Dec. 1761, Prof. 24. Febr. 1783, 14. Apr. 1789 Pr., 25. Mai 1809 Kaplan in Hürbel, 21. Octob. 1816 Pf. in Weſternheim, 20. Aug. 1826 Pfarrer in Hauſen ob Urſpring, 27. Apr. 1831 penſionirt, † 1. Octob. 1834.

12) Erath, Wilibald, von Horb, geb. 13. Aug. 1743, Prof. 14. Apr. 1765, Pr. 29. Sept. 1768, bezog den 28. Dec. 1803 das ihm von Oranien conferirte Beneficium des hl. Johannes Ev. in Ravensburg, reſignirte es, und wurde am 1. Aug. 1807 wieder in den Penſionsſtand aufgenommen, er † (nach Ausſage des Herrn Dekan Erath in Tettnang) zw. 1810—1812.

13) Feeſer, Maurus, von Ziegelbach, geb. 5. Febr. 1746, Prof. 10. Apr. 1768, Pr. 29. Sept. 1773, er war ſchon 1793 und wohl früher Superior der (c. 7) Benediktiner-Miſſionäre, welche, nach Aufhebung des Kloſters Reichenau, von den benachbarten Aebten zur Paſtoration nach Reichenau geſandt wurden; Jubilar im J. 1823, † in Weingarten 5. Mai 1824.

14) Fink, Laurent., von Isny, geb. 14. Aug. 1775, Prof. 29. März 1796, Pr. 29. Sept. 1801. Wurde am 1. Okt. 1805 zur Verſehung der Kaplanei zu Dobel (Kanton Thurgau) mit 240 fl. jährl. Penſion beurlaubt, wo er noch 1842 gelebt haben ſoll.

15) Frey, Ambroſ., von Schuſſenried, geb. 13. Apr. 1754, Prof. 18. Apr. 1773, Pr. 21. Apr. 1778, am 2. Apr. 1804 begab er ſich als Lehrer der Phyſik zu dem Erbprinzen von Oettingen-Wallerſtein, und erhielt am 1. Jan. 1805 für die Zeit ſeiner Abweſenheit 200 fl. Am 15. Febr. 1810 wurde er Profeſſor

der Physik und Mathematik am Lyceum zu Ellwangen, wurde am 30. Okt. 1813 Rektor und zweiter Professor das. Am 23. Juli 1825 quiescirt, † 28. Nov. 1826. Er war erst Professor der Philosophie in Weingarten, 1786 Professor der Philosophie in Salzburg; nach seiner Rückkehr „Forstherr" in Weingarten, im J. 1800 „Küchenmeister".

Er schrieb:

1) Positiones ex Logica, Metaphysica et Mathesi pura. Altdorf, 1782. 4. P. 8.
2) Materia tentaminis publici ex Logica et Metaphysica. Salzburgi, 1787, 4. P. 16.
3) Conspectus institutionum physicarum. Salzb. 1788. 8. P. 32.
4) Entwurf der Lehr-Methode der Mathematik an der Lehranst. Ellwangen, das. 1822.

16) Gaile (Gälle), Meingosus, von Buch (Tettnang), geb. 16. Juni 1752, Prof. 7. Apr. 1771, Pr. 29. Sept. 1777. Er wurde Professor der Theologie im Kloster, dann Novizenmeister, später Subbibliothekar und Chorregent, im J. 1800 Küchenmeister (demnach waren die beiden Gelehrten Frey und Gälle gleichzeitig Küchenmeister). Im J. 1804 wurde Gälle als Professor der Theologie nach Salzburg berufen. Es wurden ihm, neben seinem dortigen Einkommen, jährlich 240 fl. Pension von Weingarten ausgesetzt. Zu Salzburg blieb er bis 1811. Am 8. Dec. 1811 wurde er Superior der Wallfahrt zu Maria-Plain bei Salzburg, als welcher er † 4. Febr. 1816.

Schriften:

1) Positiones ex logica, metaphysica, arithmetica tam vulgari, quam speciosa, 4° Altdorf. ad Vineas, 1784.
2) Positiones ex philosophia et mathesi, 4°. 1785.
3) Positiones ex methaphysica, geo- et trigonometria ac philosophia universali practica, 4°. 1788.

4) Meditationes philosopho-mathematicae in vectium planique inclinati theoriam; una cum positionibus ex philosophia universa ac mathesi, 8°. 1789.

5) Beiträge zur Erweiterung und Vervollkommnung der Electricitätslehre in theoretischer und praktischer Hinsicht; worin unter andern neuern Versuchen auch das Abspringen des Blitzes von der Wetterstange an der Maschine sichtbar dargestellt wird. 2 Bände, mit 15 Kupfertafeln, gr. 8°. Salzburg, 1813, 1816.

6) Ein Wörtchen über die elektrischen Pigmäenspiele, Dilletanterei und Blitzableiter. Salzb., 1815.

17) Gilg, Bernard, (Christian), von Meran, geb. 23. Dec. 1770, Prof. 5. Febr. 1792, Pr. 1. Jan. 1797. Er wanderte aus, und erhielt eine Abfindungssumme von 2000 fl. Er wurde am 14. Okt. 1824 Pfarrer zu Paar bei Friedberg, Jubilar 1847, resignirte, † zu Augsburg, 86 J. alt, 19. Aug. 1856, als der letzte der Conventualen von Weingarten.

18) Habisreutinger, Alto, von Weingarten, geb. 20. Mai 1744, Prof. 10. April 1768, Pr. 29. Sept. 1771, † 11. März 1812.

19) Hagg, Wolfgang, von Schweinebach, geb. 26. Juli 1775, Prof. 29. März 1796, Pr. 29. Sept. 1801, † 15. Aug. 1807.

20) Heckelsmüller, Magnus, im J. 1803 — 27 Jahre alt, Frühmesser zu Lachen, erhielt im J. 1803 eine Abfindungssumme.

21) Hespelin, Oswald, von Markdorf, geb. 30. Nov. 1733, Prof. 16. Apr. 1752, Pr. 5. Juni 1757, Senior, † 30. Octob. 1803.

Schriften:

a) Epitome Logices et Metaphysices, Altdorf 1761.

b) Systema Philosophiae universae, Ibid. 1762 4°. p. 96.

c) Positiones Theologicae ex Prolegomenis Theologiae, ex Tractatibus de Deo Uno et Trino et de Justitia et Jure; 1771.

d) Positiones Theologicae ex Tractatibus de creatione, de actibus humanis et de incarnatione, 1772. 4°.

e) Rede bei der Einweihung der Kirche in Erbach bei Ulm. 1769. 4°.

f) Rede bei der Einweihung der Kirche zu Otterschwang (bei Schussenried), 1779. 4°.

g) Trauerrede am dritten Tag nach der Begräbniß des weil. Herrn Reichsprälaten Antonius in Weissenau, 1784, 4°.

22) Heß, Gerard, von Oberstetten (bei Ochsenhausen), geb. 11. Oct. 1731, Prof. 1752, Pr. 1755; war zuerst Professor der Philosophie, dann der Theologie. Nach verschiedenen Zwischenämtern wurde er im J. 1777 Prior, zuletzt 1785 Statthalter der Herrschaft Blumeneck, wo er † 4. Dec. 1802.

Er verfaßte:

a) Positiones ex Logica et Metaphysica, Altdorf, 1760.

b) Prodromus monumentorum Guelficorum, seu Catalogus Abbatum imp. mon. Weingartensis. Ex monum. domestic. aliisque coaevis scriptoribus collectus. Augsb. 1782. 4°. schließt mit dem vorletzten Abte Dominicus Schnizer von Kempten, geb. 10. Sept. 1704, Prof. 27. Apr. 1727, 14. Oct. 1731 Pr., 9. Dec. 1745 Abt, 14. Oct. 1781 Jubilar, † Dec. 1784.

c) Monumentorum Guelficorum pars historica, seu Scriptores rerum Guelficarum, plerique hactenus inediti, Kempt. 1784, p. 262. 4°.

[Als Heß 1785 zum Statthalter nach Blumeneck „beordert" ward, war es ihm in Abgang des Archives und der Bibliothek nicht mehr möglich, fortzuarbeiten.] (Gradmann, Lex.)

23) Ibele, Franz Sal., von Amtzell, geb. 1. Oct. 1766, Prof. 23. Apr. 1786, Pr. 26. Sept. 1790, bezog 17. Juli 1804 die ihm übertragene Pfarrei Fronhofen; er sollte aber von Seite der bischöfl. Behörde in Constanz die Stelle nur 6 Monate als Vicar versehen dürfen, † 28. Dec. 1805.

24) Kaiser, Dominikus (Matthias), von Wiesenstaig, geb. 25. Febr. 1772, Prof. 5. Febr. 1792, Pr. 1. Jan. 1797. Er gieng im Octob. 1802 als Professor nach Salzburg, mit dem Vorbehalte seiner Pension. Vom 1. Januar 1804 an erhielt er 240 fl. Zulage. — Am 13. Juni 1805 kehrte er in „das Convent" zurück. Derselbe erhielt die Erlaubniß, die Universität Tübingen zu besuchen, mit der ganzen Pension, vom 1. Nov. 1805 an. Am 10. Aug. 1807 wurde er Vikar in Hasenweiler, 21. Jan. 1809 Pf. in Zepfenhan und Schulinspektor, 25. Juli 1812 Pf. in Groß-Engstingen, Dekanats-Commissär des Landkapitels Tomerdingen (welches nur noch 3 Pfarreien in Württemberg enthielt, die im J. 1817 zum Dekanat Hayingen, seit 1830 Zwiefalten, geschlagen wurden), er war Schul-Inspektor bis 1820, † 18. Juni 1831.

25) Kenzel, Paulus, von Buchhorn, geb. 29. Sept. 1720, Prof. 9. Febr. 1741, Pr. 15. Oct. 1747, im J. 1797 Jubilar, Senior, † 83 J. alt, 16. Juni 1803.

26) Kisel, Blasius, von Reinstetten, geb. 1. Juli 1772, Prof. 5. Febr. 1792, Pr. 8. Octob. 1797. Er wurde am 14. Nov. 1804 mit 2200 fl. „abgefunden".

27) Kramer, Joachim, von Thannheim, geb. 10. Jan. 1756, Prof. 11. Apr. 1779, Pr. 7. März 1784. Er studirte vor seinem Eintritte 7 Jahre in Salzburg und wurde später von seinen Obern wieder dahin gesandt. Nach seiner Rückkehr lehrte er

mehrere Jahre Theologie, griechische und hebräische Sprache, Kirchenrecht, zuletzt war er Großkellner.

Er schrieb:

a) An Concordatum Aschaffenburgense inter Nicolaum V. S. Pontificem, et nationem Germanicam, tanquam regula concordatorum Germanicorum respiciendum sit? cum positionibus ex jure ecclesiastico. Constant., 1787. p. 54.

b) Divinitas D. N. Jesu Christi, ex evangelio S. Joannis comprobata, cum positionibus ex Theologia dogmatica. Salem., 1788. p. 92. (Grabmann, Gelehrtes Schwaben, 1802).

c) Materies examinis ex institutionibus Justiniani mense Augusto, Salmansweil, 1789.

Kramer starb als Beichtvater zu Kißlegg 30. März 1817.

28) Martin, Beda, von Moehring, geb. 6. März 1755, Prof. 11. Apr. 1779, Pr. 6. Juni 1784, † 4. März 1805.

29) Mauch, Sebastian, von Wangen, geb. 27. Apr. 1742, Prof. 14. Apr. 1765, Pr. 29. Sept. 1768, † 25. Mai 1816.

30) Mayr, Athanasius, von Augsburg, geb. 11. Aug. 1764, Prof. 23. Apr. 1786, Pr. 26. Sept. 1790. Er wurde den 8. Nov. 1804 mit 2200 fl. abgefunden. Im J. 1812 war er Kaplan bei Sct. Ulrich (in Augsburg), im J. 1823 Pf. in Fünfstetten (Eichstädt), 29. Octob. 1839 wurde er Pf. in Behlingen, † als Jubilar in Augsburg, 11. Dec. 1848.

31) Mayr, Placidus, von Kaufbeuren, geb. 23. März 1766, Prof. 24. Febr. 1783, Pr. 27. Sept. 1789, † 16. Febr. 1819.

32) Moesch, Conrad, von Markdorf, geb. 4. März 1750, Prof. 10. Apr. 1768, Pr. 29. Sept. 1773, † 31. März 1811.

33) Pfender, Othmar, von Uttenweiler, geb. 17. Aug. 1775, Prof. 29. März 1796, Pr. 29. Sept. 1801, † 19. März 1818.

34) Reinisch, Gallus, von Babenhausen, geb. 13. Juni 1769, Prof. 2. Febr. 1789, Pr. 28. Sept. 1794. Er wurde am 16. März 1804 mit 2200 fl. abgefunden, und reiste am 9. Apr. nach der russischen Universität Charkow ab.

35) Rueff (Riff), Leonard, von Buchau, geb. 11. Febr. 1760, Prof. 11. Apr. 1779, Pr. 6. Juni 1784, war mehrere Jahre ordentl. Prediger im Flecken Altdorf, 1795—1801 Bibliothekar im Filial-Kloster Hofen (Friedrichshafen), 1801 wieder „überzähliger" Prediger in Altdorf. Am 22. Sept. 1803 erhielt er die Erlaubniß, als Lehrer der Kirchengeschichte sich auf einige Jahre in das Stift Sct. Lambrecht in Steyermark zu begeben, salvo jure suo. Schon am 8. Nov. 1804 kehrte er zurück, nahm den Ruf als Kaplan in Buchau an, und bat um seine Abfindung. Durch Dekret vom 6. Nov. 1806 wurden ihm 2000 fl. bewilligt, zahlbar in 4 Jahres-Raten. Er wurde am 5. Dec. 1818 Pfarrer von Renn hardsweiler, † 5. Febr. 1828.

Schriften:

1) Geistliche Reden auf verschiedene Festtage und besondere Feyerlichkeiten des Jahres. Augsburg, 1790. 300 S.
2) Wahrheits- und Glückseligkeitslehre nach den Bedürfnissen der Zeit. In Vorlesungen gehalten. Aus d. Französ. übersetzt. Augsb. 1791, 160 S.
3) Historisches Lesebuch aus der heil. Schrift, Kirchen- und Welt-Geschichte, zum nützlichen Gebrauch und Unterhaltung für alle Stände zusammengetragen, 2 Bde. Ausb. 1791 — c. 90 Druckbogen.
4) Geistliche Reden auf alle Sonntage des Jahrs. 2 Bände. Augsb. 1792. S. 391 und 356.
5) Beispiels-Reden auf die Fasten oder Lehren in Beyspielen zur Uebung der Tugend und Verabscheuung des Lasters. 3 Bdchen, Augsb. 1794—95—1805.

6) Entwürfe zu kurzen ſittlichen Leichen-Reden bey dem Grabe, zum Beſten meiner Amtsbrüder verfaßt. Kempten, 1798. S. 84.

7) Schreibkalender für's Jahr 1800, Hofen 1800 — S. 176.

8) Zwanzig Vorleſungen beim Krankenbeſuch, als Anhang ſeiner praktiſchen Anleitung des Krankenbeſuchs. Regensb., 1808 (1809, 1829).

9) Kurzer, faßlicher, doch vollſtändiger Unterricht zum Generalbaß, Ulm, 1817.

10) Kurze Homilieen auf alle Sonntage des Jahrs, 2 Bdchen, Augsb., 1818.

11) Kurze Homilieen auf beſondere Feſttage des Jahrs. Augsb., 1820.

12) Kurze wörtliche und ſittliche Erklärungen über die täglichen und Faſten-Evangelien zur Erbauung des Volkes. Augsb., 1822.

13) Geſchenk für Schulkinder in Lehren und Beiſpielen zur Bildung guter Sitten. Augsb., 1823.

14) Primae lineae historico-theologicae, ad usum Candidatorum S. S. Theologiae. Pars I.—III. Salzb. 1824—27.

15) Kurze Patrologie, oder kurzer hiſtoriſcher Unterricht von den heil. Vätern und ihren Werken zuſammengeſtellt. 1. Heft, Sulzb., 1828.

(Die Fortſetzung ſcheint durch den Tod des Verfaſſers unterbrochen zu ſein).

36) Schindele, Robert, von Salem, geb. 16. Oct. 1763, Prof. 24. Frbr. 1783, Pr. 14. Apr. 1789. Bald darauf wurde er Profeſſor der Philoſophie. Im J. 1796 begab er ſich nach Admont, wo er im J. 1800 Profeſſor und Pfarrvikar war. Am 15. Juni 1805 kehrte er nach Weingarten zurück. Am 1. Okt.

1805 wurde er mit einer jährlichen Pension von 240 fl. wieder beurlaubt. Er trat in das Kloster Admont ein, wo er †.

Materies tentaminis publici ex jure ecclesiastico. Altdorf, 1794.

37) Schneider, Anton., von Wittschwende, geb. 14. Nov. 1744, Prof. 7. Apr. 1771, Pr. 16. Okt. 1774.

38) Spiegler, Joseph, von Bettenreute, geb. 10. Aug. 1768, Prof. 4. Febr. 1787, Pr. 26. Mai 1793. Er wurde durch Reskript vom 29. März 1804 entlassen, und am 17. April 1804 mit 2000 fl. abgefunden. Am 10. Juli 1804 wurde er Pf. von Autenrieth (bei Ichenhausen, Bisth. Augsburg), wurde Jubilar 1843, resignirte, und † in Augsburg 23. März 1846.

39) Steyr, Michael, von Ottobeuren, geb. 28. Sept. 1757, Prof. 14. April 1776, Pr. 30. Sept. 1781; trat am 1. Aug. 1807 die Pfründe Sct. Johannes Ev. in Ravensburg an, und † 8. Mai 1809.

40) Unoldt, Edmund, von Weissenau, geb. 11. Nov. 1735, Prof. 21. Apr. 1754, Priester 14. Okob. 1759, † 27. Dec. 1813.

41) Wetzl, Hieronymus, von Horb, geb. 3. Jan. 1751, Prof. 18. Apr. 1773, Pr. 29. Sept. 1776, † 5. Apr. 1809.

42) Widemann, Ulrich, von Augsburg, geb. 4. Juli 1763, Prof. 24. Febr. 1783, Pr. 14. Apr. 1789, 1806 Kaplan in Immenstadt, 8. Jan. 1810 Pfarrer in Berg, 1822 entlassen, 1825 Beneficiums-Vicar zu Elgau (Augsburg), 1. Okt. 1832 Beneficiat. 1839 Jubelpriester, † 24. Nov. 1841.

43) Wiest, Longinus, von Erlenmoos, geb. 13. März 1754, Prof. 14. April 1776, Priester 30. Sept. 1781; 1804 Kaplan in Ravensburg, 1. Oktob. 1807 wieder Pensionär in Weingarten, 16. Aug. 1819 bis 3. Febr. 1820 Beichtvater in Heiligkreuzthal, kehrte dann nach Weingarten zurück, Jubilar im J. 1831, † 31. Dec. 1835.

Schriften:

1) Positiones ex logica, metaphysica et mathesi pura, Altdorf 1786.

2) Positiones ex philosophia universa, Altdorf 1787.
3) Tentamen ex metaphysica, philosophia practica universali et morali, nec non mathesi applicata, 1790.
4) Tentamen ex universa philosophia et mathesi, 1791.

Welche Pfarreien von Weing. Conventualen beſetzt wurden, finde ich nicht, es waren ſicher wenige oder keine. In dem Conſtanzer Schematismus von 1794 finde ich keine Pfarrei, die mit einem Pater von Weingarten beſetzt war. Die Pfarrei Altdorf mußte mit einem Weltprieſter beſetzt werden. Dagegen durfte der Abt u. A. den Stadtpfarrer von Leutkirch ernennen. Der dortige Pfarrer Rittler und der letzte Abt von Weingarten waren Brüder.

S. Heß, S. 481. Literatur: — Franz Sauter, das ehemalige Koſter Weingarten, geſchichtliche Beſchreibung. Ravensburg 1857.

(Die vorſtehenden Notizen verdanke ich zum großen Theile der Güte des Hr. Stadtpfarrers Dr. W. Mattes).

II.

Recensionen.

1.

Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata edidit **Joannes Paptista Pitra** TT. S. Callisti, Bibliothecarius S. R. E. Tom. I. Parisiis, Jouby et Roger 1876. XCIV. et 704 p. 4.

Der berühmte Herausgeber des Spicilegium Solesmense, S. E. der Cardinal Pitra, hat die wissenschaftliche Welt wieder mit einem Band Anecdota überrascht.

Wie wir aus den Prolegomenen ersehen, fielen ihm in den griechischen Menäen frühzeitig die zahlreichen Gesänge auf, namentlich die ihnen je vorausgehenden zwei Strophen, von denen die eine *κοντάκιον*, die andere *οἶκος* genannt wird, und die Sache beschäftigte ihn lange, ohne daß er im Stande gewesen, zur Klarheit zu kommen, bis ihm seine russische Reise endlich einiges Licht brachte. In Moskau stieß er auf einen Codex, *Κοντακάριον* überschrieben, und er erkannte beim Durchblättern sofort, daß hier Neues und Unbekanntes vorliege. Aus verschiedenen Gründen war es ihm nicht möglich, eine Abschrift von

ihm zu nehmen [1]). Er gab sich aber der Hoffnung hin, anderswo einem ähnlichen zu begegnen, und die Corsinische Bibliothek in Rom bot ihm in der That nach langem Suchen das Gewünschte. Ein dritter Codex fand sich in Turin. Leider waren alle drei am Anfang und Ende mehr oder weniger defekt. Der römische Codex gab ihm auch den Namen des Buches an, *Τροπολόγιον*, und ein Brief von Theodor Studites (bei Mai ep. 78) zeigte ihm, daß derselbe schon im 9. Jahrhundert gebräuchlich war. Es war eines der liturgischen Bücher, die zuerst nach dem Psalterium und Lektionarium entstanden, und wurde später in mehrere Theile zerlegt, in das Typikum, Horologium, Triodium, die Menäen und das Enchologium. *Κοντάκια* aber wurden die Lieder auch genannt, wahrscheinlich weil sie auf einen runden Stab (*κοντάκιον* = rotulus) aufgerollt wurden. Der Ausdruck *οἶκος*, der meist (nur) auf den s. g. Akathistus oder den Gesang angewendet wurde, der stehend recitirt ward, während andere wohl sitzend vorgetragen wurden, kommt vielleicht daher, daß die Sitze der Kleriker *οἶκος* hießen, oder er stammt aus dem Syrischen und Arabischen, wo unter dem Wort Haus ein vollendetes Lied verstanden wird (VI—XI).

Indem ich zunächst so weit den Prolegomenen folge, gehe ich sofort zu den mitgetheilten Gesängen selbst über. Sie sind in zwei Abschnitte getheilt. Im ersten (1—443) stehen die von bekannten Autoren und es begegnen uns hier die Namen Romanus (1—241), Anastasius (242—49),

1) Auf Grund der Mittheilungen von A. Heesen konnte er indessen p. XIII—XV eine Beschreibung und Inhaltsangabe der Handschrift geben.

Sergius (250—72), Gregorius (273 f.), Georgius (275 bis 83), Cyriakus (284—88), Elias (289—97), Oreſtes (298—313), Arſenius (314—19), Domitius (320—27), Stephanus (328 f.), Gabriel (330 f.), Cuculus (332 f.), Taraſius (334 f.), Theodor Studites (336—80), Joſephus Hymnographus (381—99), Kosmas, Joſeph und Theophanes (400—17), Cyprian und Nikolaus (418—24), Jobius (425—31), Simeon Metaphraſtes (432—34), Johannes (435 f.), Leo (437), Photius (438—43). Dieſelben ſind ſonſt theilweiſe völlig unbekannt und einige ſtehen nicht einmal ganz feſt. In vielen Fällen nämlich erfahren wir den Autor nur durch die akroſtichiſche Faſſung des Hymnus und dieſe Quelle läßt uns einigermaßen im Stich, wenn der Hymnus nur in Bruchſtücken erhalten iſt. So haben wir von Gabriel nur die Buchſtaben *Γ A P*, und dieſelben können bei veränderter Reihenfolge ebenſo gut auch Germanus bedeuten. Von Arſenius haben wir in einem Geſang nur die Buchſtaben *A P Σ*, in einem andern nur *A P* und demgemäß wäre auch hier eine andere Deutung wenigſtens möglich. Auf Johannes weiſen nur die Buchſtaben *I Ω A* hin und und der H. Hg. will ſelbſt nicht unbedingt behaupten, daß damit jener Name gegeben ſei. Wenn dieſe Annahme aber auch richtig iſt, ſo bleibt es immerhin hier wie in anderen Fällen noch ſehr zweifelhaft, in welchem Zeitalter wir den Dichter näherhin zu ſuchen haben. Der Name Cuculus beruht (nicht akroſtichiſch) auf den Buchſtaben *κκλ* (mit einem *ϵ* auf dem zweiten *κ*) und der H. Herausgeber ſchwankte noch beim Niederſchreiben der Prolegomenen, ob er unter denſelben einen Dichter Cuculus oder eine mit dieſem Worte (*κουκούλιον*) bezeichnete Melodie

verſtehen ſolle. Indem ich ſo viel von dieſen Fragen hier mittheile, verweiſe ich bezüglich des Uebrigen auf das Werk ſelbſt, auf die Prolegomenen (XXV—XLVI) und die an der Spitze der einzelnen Dichter ſtehenden Noten.

Die meiſten Geſänge, mehr als die Hälfte des erſten Theiles, rühren, wie die beigeſetzten Seitenzahlen zeigen, von Romanus her, und da ſie zugleich an Bedeutung und Schönheit in erſter Linie ſtehen, ſo iſt es ſehr zu bedauern, daß die Zeit des Dichters nicht mit voller Sicherheit feſtzuſtellen iſt, und ich fürchte faſt, der H. Hg. habe hier nicht das Richtige getroffen. Wir erfahren nämlich, daß Romanus unter Anaſtaſius lebte. Aber welcher Kaiſer dieſes Namens näherhin gemeint iſt, ob Anaſtaſius I 491—518 oder Anaſtaſius II 713—719, wird, wenn man von der byzantiſchen Tradition abſieht, die für den älteren iſt, nicht überliefert, und wir haben demgemäß die Entſcheidung ſelbſt zu treffen. Chriſt, der in ſeiner Anthologia graeca carminum christianorum (1871), abgeſehen von der erſten Strophe des Weihnachtshymnus, von Romanus den Hymnus auf die Apoſtel zu veröffentlichen im Stande war, glaubte in Anbetracht des Umſtandes, daß die kirchliche Poeſie bei den Griechen erſt im 5. Jahrhundert entſtand, den großen Dichter in die Zeit des jüngeren Anaſtaſius verſetzen zu ſollen, (Proleg. p. LII), und der H. Hg. führt (p. XXVII) als weitere Stützpunkte für dieſe Anſicht an: Aeußerungen über den doppelten Willen Chriſti, Spuren der abnehmenden Gräcität, Gebrauch desſelben Rhythmus durch Romanus wie durch Sergius (ſ. die Zuſammenſtellung p. LX sq.), ſo daß dieſer jenem voranzuſtellen zu ſein

ſcheint. Er erklärte ſich aber gleichwohl, da das dritte Moment für ſich allein nichts beweiſe, da ähnliche Aeußerungen über den doppelten Willen bei den Meloden jeder Zeit vorkommen, da die Sprachfehler eher auf einen Abſchreiber als auf den Dichter ſelbſt zurückzuführen ſeien und da die Gedichte in jeder Beziehung ſehr hoch ſtehen, ſo daß der Verfaſſer von dem Zeitalter Juſtinian's nicht zu entfernen ſei, mit den Bollandiſten und im Einklang mit der byzantiſchen Tradition für den älteren Anaſtaſius. Ich gebe der andern Anſicht den Vorzug und ich glaube dazu vor allem durch den Umſtand berechtigt zu ſein, daß der zuletzt angeführte Grund zu nicht .geringem Theil bloß ſubjektiver Art iſt. Chriſt gebrauchte denſelben zu einem Argument in entgegengeſetzter Richtung und daß Gedichte von der Schönheit, wie ſie die des Romanus beſitzen, auch im 8. Jahrhundert nicht beſonders befremden dürfen, zeigen die Arbeiten des Elias von Jeruſalem, in dem der H. Hg. ſchließlich doch den zweiten Patriarchen dieſes Namens zu erblicken ſich veranlaßt ſah (p. XXXIV), während er urſprünglich (p. 289) geneigt war, die Sache unentſchieden zu laſſen. Wir müſſen deßhalb, um in der Frage weiter zu kommen, auf dieſes Argument zum mindeſten verzichten, wenn wir ihm auch nicht etwa wie Chriſt die entgegengeſetzte Beweiskraft zuſchreiben wollen, uud wenn wir uns nach andern Anhaltspunkten zur Ermittelung der Zeit des Dichters umſehen, ſo dürfte ſchon die vorkommende Betonung eines doppelten Willens in Chriſtus eine größere Beachtung verdienen, wenn ähnliche Worte dann und wann auch bei früheren Meloden ſich finden ſollten: ſie weist wenigſtens mehr auf die ſpätere als die frühere

Zeit hin. Mehr aber fällt in's Gewicht der Hymnus auf die Geburt oder näherhin auf das Fest der Geburt der seligsten Jungfrau und dieses Moment bestimmt mich hauptsächlich, mich in der Controverse für das Zeitalter Anastasius' II zu erklären. Die Marienfeste sind bekanntlich erst vom 5. Jahrhundert an allmählig in's Leben getreten und die ältesten sind Mariä Verkündigung und Mariä Reinigung, beide zugleich Feste des Herrn und sicherlich aus diesem Grunde zuerst entstanden. Das letztere oder das zweite nachweisbare Marienfest kam erst unter Justin und Justinian in Aufschwung und sein Ursprung fällt somit bereits hinter den älteren Anastasius. Das dritte ist M. Himmelfahrt, angeordnet durch K. Mauritius 582—602. Endlich taucht im 7. Jahrhundert als viertes das hier in Betracht kommende auf und da unser Dichter dasselbe bereits kennt, so dürfen wir ihn nicht schon am Ende des 5. oder am Anfang des 6. Jahrhunderts suchen. Romanus ist demgemäß als Zeitgenosse des jüngeren Anastasius zu betrachten und wenn er auch in der Reihe der alten Meloden oder der Meloden vor dem Bilderstreit bleibt, so ist er doch nicht an die Spitze, sondern vielmehr gegen Ende derselben zu setzen [1]). Der H. Hg. theilt nämlich mit Rücksicht auf das genannte Ereigniß die griechischen Meloden in zwei Classen und in der zweiten unterscheidet er drei Schulen, die Sabaiten, Studiten und die italischen Griechen (p. XXIV—XLVI).

1) Auch die handschriftliche Bemerkung zu dem Hymnus auf das hl. Kreuz, der sichtlich erst nach Kaiser Heraklius entstand (S. 507—514) und der hienach von Romanus herrührt, könnte angeführt werden. Doch kommt sie weniger in Betracht, weil das fragliche Akrostich im Hymnus nicht zu finden ist.

Im zweiten Abschnitt (447—661) stehen die Carmina anepigrapha. Wenn indessen über die Verfasser derselben keine Angaben vorliegen, so glaubte der gelehrte und scharfsinnige H. Hg. den Dichter doch in mehreren Fällen zu erkennen, und er wagte insbesondere 20 Hymnen dem Romanus, 17 dem Theodor Studites zuzusprechen, 27 in das Zeitalter und in die Schule des ersteren zu verweisen, wobei freilich zu erinnern ist, daß jene Zeit selbst nicht richtig bestimmt zu sein scheint. Eine übersichtliche Zusammenstellung der bezüglichen Conjekturen findet sich in den Prolegomenen zu dem zweiten Theil (444 ff.).

Der Inhalt der Hymnen ist sehr mannigfaltig und ich führe, um ein Bild davon zu geben, zunächst die des Romanus kurz an. Die 5 ersten beziehen sich auf Weihnachten, den hl. Stephanus, Epiphanie, Adam und Johannes d. T. (7. Jan.) und M. Lichtmeß. Die nächstfolgenden gelten der Fastenzeit und sie handeln vom letzten Gericht, von den Verstorbenen, vom Triumph des Kreuzes, vom Einzug des Herrn in Jerusalem, vom keuschen Joseph (Montag in der Charwoche), von den zehn Jungfrauen (Dienstag), von der reuigen Magdalena (Mittwoch), von dem Verrath des Judas (Gründonnerstag), von der seligen Jungfrau neben dem Kreuze stehend, von der Verleugnung des Herrn durch Petrus, von dem Leiden des Herrn (alle drei für den Charfreitag). Daran reihen sich Gesänge auf Ostern, den hl. Thomas (weißer Sonntag), die Himmelfahrt des Herrn, Pfingsten, den Sonntag aller Heiligen (Octav von Pfingsten, die hl. Apostel (30. Juni), Johannes den Täufer (29. Aug.), die drei Knaben im Feuerofen (17. Dec.), Mariä Geburt,

den hl. Nikolaus, Simeon den Styliten, Cosmas und Damian, und endlich folgen noch einige Weihnachtslieder. Von dem Hymnus auf die Apostel und einzelnen Strophen und Versen abgesehen, worüber am Anfang eines jeden Gedichtes das Erforderliche bemerkt ist, war alles bisher unbekannt. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Stücken des Bandes. Dieselben beziehen sich inhaltlich zum Theil auf das gleiche Fest oder denselben Heiligen. So haben wir unter den Carmina anepigrapha S. 455 bis 491 Hymnen auf Weihnachten und die unschuldigen Kinder, auf den zweiten Fastensonntag oder den verlorenen Sohn, auf den Sabbath *τῆς ἀποκρέους*, auf Sabbath und Sonntag *τῆς τυροφαγίας*, auf oder für die Verstorbenen, auf den Mittwoch in der Mitte der Quadrages, auf den Palmsonntag und den vorangehenden Samstag, auf den Montag, Mittwoch und die folgenden Tage der Charwoche, den Charsamstag jetzt nicht ausgenommen. Die nächstfolgenden gelten den nicänischen Vätern (Sonntag vor Pfingsten), dem Seelensamstag (S. vor Pfingsten), der Transfiguration, dem hl. Kreuz, bezw. der Kreuzerhöhung, und endlich folgt eine beträchtliche Anzahl auf die Heiligen, die seligste Jungfrau (514 bis 537 und 657—661), die Engel (538—542), den Täufer (—548), mehrere Apostel (—563), verschiedene Martyrer, Bekenner und Jungfraueu (—657). Die Mannigfaltigkeit ist, wie man schon aus dem Angeführten ersieht, beträchtlich und mehrere Gedichte sind von großer Schönheit, so daß der christlichen Literatur mit diesen Analecta sacra eine sehr beachtenswerthe Bereicherung zu Theil wird.

Eine nicht geringe Schwierigkeit verursachte dem H. Hg. der Rhythmus der Hymnen. Um Aufschluß über ihn

zu erhalten, durchforſchte er zahlloſe chriſtliche Grammatiker in der vatikaniſchen Bibliothek, bis er endlich im J. 1867 auf den Alexandriner Theodoſius ſtieß. Derſelbe unterſcheidet verſchiedene Arten Gedichte zu leſen und verlangt vom Dichter insbeſondere Kenntniſſe der Muſik, *ἵνα μελίζῃ καλῶς τὰ ποιήματα.* Noch deutlicheren Aufſchluß gaben ihm die Worte: *ἐάν τις θέλῃ ποιῆσαι κανόνα, πρῶτον δεῖ μελίσαι τὸν εἱρμόν, εἶτα ἐπαγαγεῖν τὰ τροπάρια ἰσοσυλλαβοῦντα καὶ ὁμοτονοῦντα καὶ τὸν σκοπὸν ἀποσώζοντα.* Denn wenn auch nur der Kanon genannt wird, ſo gilt die Anweiſung doch von den Gedichten der Byzantiner überhaupt. Es wird alſo zwiſchen Hirmus und Troparien unterſchieden und jener iſt die dem Gedichte vorausgehende Strophe, deren Bau für die übrigen Strophen oder Troparien maßgebend iſt. Er iſt ferner ſtets mit Melodie [1]) verſehen, während die Troparien vielfach nur recitirt wurden. Die Punkte aber, in denen dieſe mit jenem übereinſtimmen müſſen, ſind Silbenzahl und Tonfall und der Rhythmus beruht demgemäß auf dem Accent, nicht auf der Quantität der Silben (XLVI sqq.).

Weiter bemerkenswerthe Eigenthümlichkeiten der byzantiniſchen Poeſie ſind das Ephymnium und das Akroſtich. Jenes iſt der Schluß der Strophe und dieſe geht in ihm in einen allgemeinen Ruf aus, ſo daß es unſerm Refrain entſpricht. Das Akroſtich iſt theils alphabetiſch, theils onomaſtiſch, theils lineariſch und die zweite Art iſt die häufigere. Wie bereits erwähnt, verdanken wir

1) Byzantiniſche Melodien, in die moderne abendländiſche Tonſprache überſetzt, finden ſich bei Christ, Anthologia graeca p. CXXVII—CXLII.

dieſer Eigenthümlichkeit vielfach die Namen der Dichter und der H. Hg. vermuthet, daß ſie auf die Kanonen XV und LIX von Laodicea zurückzuführen ſei, in denen verordnet wird, daß keine andern als die beſtellten Pſalmſänger in der Kirche ſingen und daß keine *ἰδιωτικοὶ ψαλμοί* vorgeleſen werden ſollen. Ich vermag indeſſen die Anſicht nicht zu theilen, da unter den *ἰδιωτικοὶ ψαλμοί* nicht cantica ab obscuris et ignotis edita, ſondern, wie der Zuſammenhang andeutet, entweder die apokryphen Pſalmen Salomon's oder die von Privaten gefertigten Pſalmen überhaupt zu verſtehen ſein dürften. Dabei bin ich allerdings auch weit entfernt, den Urſprung des Akroſtichs in der Eitelkeit der Dichter finden zu wollen. Ich glaube aber, daß wir es mit einer bei den ſpäteren Griechen beliebten Spielerei zu thun haben, einer Spielerei, der wir bekanntlich auch ſchon bei Commodian begegnen (LXXII sqq.).

Weiter will ich dem H. Hg. in ſeinen gelehrten Auseinanderſetzungen nicht folgen. Es würde hier zu weit führen und bei den eigenthümlichen Schwierigkeiten des Gegenſtandes doch auch nicht ganz genügen. Ich verweiſe daher auf Prolegomenen ſelbſt, namentlich auf die vom H. Hg. p. LXXIX sqq. aufgeſtellten Rhythmorum canones, und mache noch kurz auf das Verfahren aufmerkſam, das bei der Ausgabe befolgt wurde.

Die Grundlage des Werkes bildet der Corſiniſche Codex, und wo er fehlt, tritt der Turiner, bisweilen auch der Moskauer ein. Einige Ausbeute, aber nur geringe gewährten andere Handſchriften in und außer Rom, ſo der Codex Vaticanus 771, von dem die Hymnen S. 476, 482 und 484 herrühren. Eine überſichtliche Zuſammen-

ſtellung der verwendeten Codices enthält der erſte Index (S. 688). Die Varianten ſind ſorgfältig in den Noten verzeichnet und ebenſo finden ſich hier zahlreiche andere dem Gelehrten erwünſchte Bemerkungen, während die dem griechiſchen Texte beigegebene lateiniſche Ueberſetzung als fortlaufender Commentar dienen ſoll. Nachträge zu den Noten, ſowie Verbeſſerungen und Berichtigungen zu dem Werke überhaupt ſtehen am Schluß S. 674—687. Um Raum zu gewinnen, wurden die Hymnen, von den erſten Strophen abgeſehen, in fortlaufender Linie gedruckt und die einzelnen Verſe durch Aſteriske von einander unterſchieden. In den älteren Handſchriften iſt zu dieſem Behufe je am Schluſſe des Verſes ein Punkt angebracht und am Ende der Strophe iſt derſelbe mit Beifügung eines kleinen Striches verdoppelt oder verdreifacht. In jüngern Handſchriften findet ſich außerdem ein Komma (LXXX). Mit Recht wurden aber dieſe Zeichen durch den Aſterisk vertauſcht, da ſie das Verſtändniß erſchweren. Den einzelnen Troparien oder Strophen ſind nach dem Turiner Codex Buchſtaben bezw. Zahlen vorgeſetzt. Auf den bereits erwähnten Elenchus codicum folgt ein alphabetiſches Verzeichniß der Dichter und Autoren, ein kurzes Sachregiſter, eine Zuſammenſtellung der in den mitgetheilten Hymnen vorkommenden außerordentlichen Worte, endlich ein Inhaltsverzeichniß.

Das Werk iſt noch nicht vollendet. Es liegt erſt die Hälfte vor. Möge die Gabe allenthalben die verdiente Aufnahme finden und der gelehrte H. Herausgeber durch die Hochſchätzung, die der Frucht ſeiner langjährigen und mühevollen Arbeit zu Theil wird, ſich er-

muntert fühlen, den zweiten Band dem ersten bald nachfolgen zu lassen!

Funk.

2.

Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin. Dargestellt von Dr. **Franz Morgott**, Domkapitular und Professor der Theologie am bischöflichen Lyceum zu Eichstätt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. Eccl. 24, 31. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1878. Gr. 8°. S. 4 und 121. 2 M.

Der Verf. vorliegender Schrift (zugleich Programm für das Jahresverzeichniß des Lyceums in Eichstätt) will in derselben, „die Lehre des Engels der Schule über die unbefleckte Gottesmutter in möglichster Vollständigkeit und objectiver Treue an der Hand seiner bewährtesten Commentatoren wiedergeben, zugleich aber auch „den lebendigen organischen Zusammenhang" der Doctrin des hl. Thomas mit der Entwicklung der Mariologie nach vor- und rückwärts „da und dort wenigstens andeuten". Nach einer schwungvollen, rhetorisch gehaltenen Einleitung, in welcher der hl. Thomas förmlich darüber entschuldigt wird, daß er nur kurz, an verhältnißmäßig wenigen Stellen und in durchaus einfacher Sprache der Herrlichkeiten Mariens gedacht habe, wird hierauf in sachgemäßer Aufeinanderfolge im ersten Kapitel von Maria der Mutter Gottes, im zweiten von der Würde, im dritten von der Gnadenfülle und im vierten von den Privilegien der

Gottesmutter geredet. In den Anmerkungen erhalten wir überall reiche, ja überreiche Auszüge aus den einschlagenden gelehrten wie populär-ascetischen Schriften des Heiligen; die Ausführlichkeit mit der er den hl. Thomas an der Hand der Schrift beweisen läßt, Maria sei wirklich die Mutter Christi, ist gleich überflüssig wie ermüdend. Die zahlreichen Vätercitate sind, wie aus der meist lateinischen Fassung auch der griechischen Stellen erhellt, aus secundären Quellen herübergenommen und nicht revidirt, für das wissenschaftliche Verständniß meistens überflüssiger Balast, denn gerade der scheinbar oder wirklich bedenklichen Stellen der Alten, Stellen, die zum Theil selbst der hl. Thomas berücksichtigt, wird mit keiner Silbe gedacht, so nahe das z. B. S. 59 angesichts der Behauptung gelegen gewesen wäre, in der Lehre von der persönlichen Sündelosigkeit Mariens befinde sich der hl. Thomas im „Einklang mit der gesammten kirchlichen Erblehre". Allein Respekt verdient dagegen des Verf. genaue Kenntniß der scholastischen Commentatoren des hl. Thomas, Männer, die fast durchweg ihre lobenden Prädicate im Superlativ erhalten, und zwar erstreckt sich diese Belesenheit auch auf die neuere und neueste Zeit und ebensowohl auf ausländische als einheimische Autoren. Bei der tiefen Bewunderung, die den Verf. für den hl. Thomas erfüllt, begnügte er sich — ausgenommen den Abschnitt über die Lehre von der Empfängniß Mariens — durchweg mit der beifälligen und ausführlichen Reproduction der Lehre des Heiligen, wir erfahren z. B. wohl, welche Stellen aus dem alten und neuen Testament er für seine mariologischen Aufstellungen verwerthet, nach welcher Methode aber Thomas dabei verfährt und ob sie und in wie weit

sie wissenschaftlich berechtigt sei, darüber vernehmen wir nirgends eine Silbe. Die ganze Darstellung durchweht große Gefühlswärme, der Verf. neigt zur contemplativ-erbaulichen Vertiefung in sein Thema, das ganze zweite Kapitel der Schrift ist eigentlich nur eine weit ausgesponnene gemüthliche Reflexion über Bedeutung und Tragweite des Titels der Gottesmutter, auch das minutiöseste und geringfügigste Detail ist an seinem Orte um seiner Beziehung zu Maria willen hochwillkommenes und bedeutsames Material. Was mit dieser dogmatischen Kleinarbeit für wissenschaftliche Zwecke gewonnen werden soll, wird schwer einzusehen sein. Von einer Vermischung theoretischer und praktischer, wissenschaftlicher und erbaulicher Zwecke hätte das Beispiel des hochverehrten Lehrers abhalten sollen. Ohne Zweifel sieht der Verf. und mit ihm viele in diesem Tadel vielmehr ein Lob; wir rechten hierüber nicht weiter, es wird sich sofort in concreto zeigen, daß der Verf. der vorl. Schrift jedenfalls nicht alle der Vermischung jener Aufgaben drohenden Gefahren vermieden hat.

In einer dogmatischen Monographie sucht man nicht Sätze wie S. 54: „Unter dem Staunen der Natur ist die Jungfrau ihres Schöpfers Mutter geworden", so schön diese Wendung sich auch in dem bekannten Hymnus ausnimmt; man läßt einen Satz wie S. 55: „Sie hat den Sohn Gottes in die Menschheit hineingeboren, sie gebiert ihn fortwährend wieder in den Seelen der Heiligen", unsers Erachtens gar nicht passiren; man wird ganz sicher die Stelle S. 9: „In Maria hat sich die messianische Zeugungskraft des auserwählten Volkes erschöpft und erfüllt, bei ihr bleibt sie stehen, über sie vermag

sie in ihrer Ohnmacht und Unwürdigkeit nicht hinauszustreben, nicht unmittelbar an Christus zu weisen" 2c. als bloße, zudem recht unklare und sachlich unhaltbare rhetorische Wendung kurzweg streichen müssen. Keinesfalls ist der hl. Thomas selbst für eine derartige Ausdrucksweise in Anspruch zu nehmen.

Vom Standpunkt der Wissenschaft seiner Zeit und wenn er einmal überhaupt entschlossen war, über diese und andere delicaten Materien zu reden, hat der hl. Thomas Recht mit der Erklärung, daß Christus ex purissimis sanguinibus Mariae formatus gewesen. Aber unser Verf. hätte sich nicht begnügen sollen, einfach diesen Satz zu wiederholen (S. 14: „Sie bereitete und gab aus ihrem Blute den Stoff für die Empfängniß Christi", S. 16: „Sie hat aus ihrem reinsten Blute das für die Empfängniß geeignete Substrat bereitet"), sondern er hätte darauf hinweisen sollen, Thomas habe für eine andere, dem Standpunkt der Wissenschaft unserer Zeit angepaßte Darstellung ebenso den Raum gelassen wie die Directive gegeben in Summa theol. P. III. qu. 31. art. 5. c.: Ad naturalem modum generationis ejus (sc. Christi) pertinet, quod ejus materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiae, quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis, vgl. in III. dist. 3. qu. 5. a. 1 in cont.: Corpus Christi non est formatum nisi ex materia quam Virgo ministravit talem in natura, qualem aliae matres ministrant ad conceptum prolis. Daß Thomas, wie er allerdings thut, an beiden Stellen daraus den Schluß zieht, der Leib Christi sei aus dem Blute seiner reinsten Mutter bereitet worden, fällt auf Rechnung der Wissen-

schaft seiner Zeit und fällt mit dieser. Entschieden zurückzuweisen war dann von jenem modernen Standpunkt aus die S. 18 Anm. 1. angeführte Hypothese einiger Scholastiker, die einer Mitthätigkeit Mariens im Conceptionsakte das Wort redeten, auch die Ausführungen des hl. Thomas selbst über das Verhältniß von activem und passivem, männlichem und weiblichem Principe im Generationsacte konnten nunmehr füglich ausfallen.

Unser Verf. konnte es nicht verwinden, sich gewisser allerdings recht gang und gäbe gewordener pelagianisirender Elogien auf die hl. Gottesmutter zu enthalten. Mit aller Schärfe wird S. 51 Anm. 3 bestritten, daß die der Menschheit Christi auf Grund der hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Natur des Logos verliehene habituelle Gnade „irgendwie die bedingende und vermittelnde Disposition der persönlichen Vereinigung" gewesen, da sie ja selbst durch letztere bedingt, „ein zugebrachtes Gut" ist. Um so auffälliger nimmt sich daneben S. 52 der Satz aus: „Maria habe insofern moralisch zur Erlösung mitgewirkt, „indem sie durch ihre Tugenden, die Heiligkeit ihres Lebens den Sohn Gottes aus dem Schoße seines Vaters in ihren Schoß herabgezogen: concupiscet rex decorem tuum (P. 44, 12)". M. beruft sich für diesen Satz auf die „heiligen Väter", d. h. auf die von Passaglia und Ballerini angeführten Zeugnisse aus denselben. Nun, den Ausdruck in seiner rhetorisch gehobenen Haltung kann man sich ja schon zurechtlegen und er wird auch im Folgenden (S. 53) vom Verf. selbst restringirt; aber warum will man nicht lieber, vollends in einer dogmatischen Abhandlung, auf solche mißverständliche, der Erklärung bedürftige Ergüsse des Gefühls verzichten!

Warum begnügt man ſich nicht mit der ebenſo einfachen als correcten und unmißverſtändlichen Ausdrucksweiſe des Thomas, wenn er einmal zur Erklärung des kirchlichen Cantus: Dominum omnium meruit portare bemerkt: Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei (Summa theol. P. III. qu. 2. a. 11. 3m). Sodann heißt es bei unſerem Verf. S. 53: „Die Jungfrau ſollte entſcheiden, ob ſie die ihr zugedachte höchſte Auszeichnung der Mutter Gottes hinnehmen wollte". Die aus Thomas angezogene Stelle beſagt aber nur, neben andern Gründen habe es ſich geziemt (congruum fuit), daß Marien die Empfängniß Chriſti angekündigt wurde, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit dicens: Ecce ancilla Domini (l. c. qu. 30. art. 1. c.) und ebenſo iſt es nur die Freiwilligkeit des von Gott geforderten Dienſtes, die in der Parallelſtelle (in III. dist. 3. qu. 3. a. 1. qu. 2. sol. 1.) hervorgehoben wird. Auf derſelben S. 53 begegnen wir der Behauptung: „Von der freien Zuſtimmung des verheißenen Weibes wollte Gott das Werk der Erlöſung, die Begnadigung der Menſchheit, das Heil der Welt abhängig machen." Wie lautet nun die Stelle aus Thomas, die in jenen Worten interpretirt ſein ſoll. Sie findet ſich in III. dist. 3. qu. 3. a. 2. qu. 2. sol. 2. Hier wird auseinandergeſetzt, warum gerade ein Erzengel und zwar der vornehmſte unter ihnen zu Maria mit der Botſchaft von der Menſchwerdung geſendet worden ſei. Die Sendung eines ſo hervorragenden Gliedes der himmliſchen

Hierarchie wird nun unter anderem mit der Tragweite und dem Erfolge motivirt, der die von Maria geforderte Zustimmung hatte: Quia ergo consensus B. Virginis, qui per annuntiationem requirebatur, actus singularis personae erat in multitudinis salutem redundans, imo totius humani generis, Angelus nuntians de ordine Archangelorum esse debuit et inter eos summus. Und daraus hat denn der Interpret die bekannte Lieblingswendung unserer Marienprediger herauszukünsteln gewußt! Nicht viel später, nemlich S. 54, wird Maria als „Mittlerin" bezeichnet, „nicht durch sich, sondern durch Theilnahme an dem Mitteramte ihres göttlichen Sohnes, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen." Ueber die sonderbare Fassung dieser Erklärung rechten wir nicht; auch der Gedanke läßt sich im wesentlichen aus den praktisch erbaulichen Schriften des hl. Thomas eruiren. Aber wenn es heißt (S. 55): „In liebender Sorgfalt verwaltete sie (sc. Maria) dieses Mittleramt zuerst bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 3): sie verwaltet dasselbe fort und fort durch ihre Fürbitte," und dazu ganz ruhig expos. in Jo. ep. 2. lect. 1. citirt wird, so müssen wir gegen eine derartige Verwendung vor Citaten alles Ernstes protestiren. Im angezogenen Text heißt es nemlich wohl, Maria habe auf der Hochzeit von Kana die Vermittlerin gemacht, gessit mater Christi mediatricis personam und wird dies in der Einzelexegese des Näheren ausgeführt, von einer Verallgemeinerung jener Sentenz, einer Anwendung unseres Falles auf das Verhalten Mariens zu uns Menschen überhaupt ist nirgends mit einer Silbe die Rede, das hat der Verf. rein von sich aus hinzugethan. Aehn-

lich verfährt M. S. 117, wo er behauptet, „die Liebe zu Gott und die Sehnsucht nach ihrem göttlichen Sohn" habe Maria allmählich getödtet. Allerdings führt er in der Note wohlweislich nur Suarez für die These an, wer dem Verf. aber nicht sorglich seine Citate nachspürt, muß aus der Darstellung im Texte — und er will ja nur die Mariologie des hl. Thomas behandeln, nothwendig zur Vermuthung kommen, er habe es hier mit einer Ansicht des hl. Thomas zu thun.

Wie, müssen wir fragen, würden wir ein derartiges Gebahren characterisiren, wenn es sich ein protestantischer Dogmenhistoriker zu Gunsten seiner etwaigen Lieblingsdogmen gestatten würde? Ist der bekannte Göthe'sche Spruch vom „hübsch muntern" Auslegen nicht auch uns katholischen Theologen gesagt? Oder wird man in unserm Falle sich mit der Entschuldigung begnügen dürfen, der Interpret des hl. Thomas habe nur die einfache, ruhige, correcte Sprache des Verstandes in die dunkle und überschwängliche Herzens- und Gefühlssprache übersetzt?

Auch bezüglich der Lehre des hl. Thomas über die Empfängniß Mariens ist dem Verf. der Wunsch der Vater des Gedankens geworden. Da wir aber mit unserer Beweisführung, daß der Verf. trotz aller seiner Interpretationskünste den hl. Thomas zu einem Vertheidiger der immaculata conceptio B. M. V. zu stempeln nicht vermochte, den für eine Recension bemessenen Raum dieser Zeitschrift allzuweit überschreiten müßten, so haben wir diesen Theil derselben in eine besondere Abhandlung zusammengefaßt, auf die wir als einen integrirenden Theil unserer Besprechung verweisen.

Unsern bisherigen Ausführungen zufolge können wir

allerdings nicht zugeben, daß es unserm Verf. in allweg gelungen, wie „in möglichster Vollständigkeit“ so auch „in objectiver Treue“ die Lehre des hl. Thomas wiederzugeben. Im übrigen wird das Werkchen, schwungvoll wie es geschrieben und mit rhetorisch ansprechenden Citaten reich ausgestattet, die frommen Leser vielfach erbauen und für den Prediger eine ergiebige oratorische Fundgrube werden.

Lic. Knittel.

3.

Lehrbuch des **Kirchenrechts** mit besonderer Rücksicht auf die Schweiz. Nebst drei Anhängen. Von Dr. **Joseph Winkler**, bischöflichem Commissar, Chorherrn und Professor der Theologie in Luzern. **Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.** Mit bischöflich-Basel'scher Approbation. **Luzern**, Druck und Verlag der Gebrüder Räber. 1877 S.S. XX und 482.

H. Prof. Dr. Winklers Lehrbuch des Kirchenrechts, welches wir bei seinem ersten Erscheinen in der Quartalschrift (Jahrgang 1863, S. 160 ff.) kurz besprochen haben, ist 1878 beträchtlich vermehrt und verbessert in zweiter Auflage erschienen. Zwar ist dasselbe, entsprechend seinem ursprünglichen Zwecke, dem Lehrer bei den Vorlesungen als Leitfaden und den Seelsorgern als Wegweiser zu dienen, der Hauptsache nach unverändert geblieben, hat aber in manchen Punkten wesentliche Aenderungen erfahren. Umgearbeitet wurde die Darstellung

des Verhältnisses von Kirche und Staat (S. 36 ff.) und der Stellung des Primates in der Kirche (S. 114 ff); ebenso sind bei der Lehre von der Besetzung der Kirchenämter in der Schweiz (S. 178 ff.) und bei der Frage nach dem Eigenthümer des Kirchenguts (S. 387 ff.) namhafte Ergänzungen angebracht worden. Wie der H. Verfasser unsere früheren, auf die erste Auflage bezüglichen Bemerkungen überall berücksichtigt und die entsprechenden Aenderungen vorgenommen hat (S. 22. 76. 78. 81. 88 f. 98. 115. 168. 175. f.), so war er auch eifrig bestrebt, die Literaturangaben zu vervollständigen, die inzwischen erschienenen Schriften nachzutragen und zahlreiche historische, namentlich schweizerische Rechtsverhältnisse betreffende, oft sehr interessante Erläuterungen beizufügen. Wir begegnen in der neuen Bearbeitung derselben prägnanten, kurzen und leichtverständlichen Sprache, der gleichen Klarheit in Darlegung der Entwicklungsgeschichte der einzelnen kirchlichen Institutionen und des daraus hervorgegangenen Rechtszustandes der Gegenwart, Vorzüge, welche schon die erste Auflage auszeichneten und von der umfassenden Gelehrsamkeit des Autors Zeugniß gaben. Freilich ließen sich auch jetzt wieder einzelne Ausstellungen machen, aber sie würden nur kleinere Verstöße und Ungenauigkeiten berühren, die besser unerwähnt bleiben. Indem wir daher dem Verfasser unsere Anerkennung aussprechen, sei sein Werk bestens empfohlen, vor Allem der Geistlichkeit der schweizerischen Diöcesen.

Kober.

4.

Nilles, Nic. S. I. **Kalendarium manuale** utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis academiis clericorum accomodatum. — Oenip. 1879. Felic. Rauch. LXIV und 496. 8°.

Dieſe neueſte Schrift des namentlich durch die beiden größeren Arbeiten — de rationibus festorum Ss. Cordis Jesu und Cordis Mariae e fontibus juris erutis libri 4—, 2 Bände in 4°. Auflage 1874, und de computo ecclesiastico — bekannten Innsbrucker Kanoniſten Profeſſor Dr. N. iſt zunächſt zum Gebrauch an den katholiſchen theologiſchen Lehranſtalten gemiſchter Riten in Oeſterreich, in Italien und im Orient beſtimmt. Gleichwohl wird dieſelbe in viel weiteren Kreiſen ſehr willkommen ſein, indem neben dem praktiſchen Intereſſe, das der H. Vf. hauptſächlich im Auge hat, nämlich Vertrautmachung junger Kleriker an gedachten Inſtituten mit dem kirchlichen Kalendarium — auch das wiſſenſchaftliche allenthalben zur Geltung gelangt. Für Nicht-Oeſterreicher hat allerdings Manches in dem ſehr ſchön ausgeſtatteten Buche die Bedeutung nicht, welche ihm in einem Staate zukommt, der zu ſeinen chriſtlichen Angehörigen neben Römiſch-Katholiſchen auch unirte und nichtunirte Griechen, Armenier, Ruthenen, Rumänier und Serben nach Hunderttauſenden zählt, die doch mit einander leben und ihre religiöſen Ueberlieferungen, Einrichtungen und Uebungeu gegenſeitig kennen und achten müſſen. Gibt ja unſer Vf. die Zahl der orientaliſchen Chriſten in der öſterreichiſch-ungariſchen Monarchie überhaupt zu nicht weniger als beiläufig 7 Millionen an (darunter

mehr als 4 Millionen mit dem h. römiſchen Stuhle Unirte), ungerechnet eine halbe Million Chriſten, die aus Bosnien und der Herzegowina jüngſtens dem Scepter Oeſterreichs zugeführt worden ſind. Abgeſehen hievon wird das vorliegende Buch überall mit Freude begrüßt werden, wo man den orientaliſchen Kirchen die ihnen zukommende Beachtung ſchenkt. Man würde ſich ſehr täuſchen, wenn man darin nur trockene, kurze Nebeneinanderſtellungen aus dem morgen- und abendländiſchen Kalendar zu finden vermeinte, obſchon auch ſolche vielfach neu und begehrt wären; vielmehr wird hier eine Menge ſchätzbarer Materialien, Dokumente, Excerpte, eingänglicher Vergleichungen und Unterſuchungen mitgetheilt, ſowie namentlich ein vollſtändiger Commentar zum Kirchenkalender im Allgemeinen und Beſonderen uns dargeboten, der längſt ein Bedürfniß iſt. Um den Werth des Buches zu erläutern, will ich aus dem reichen Inhalte einige Paragraphen bezeichnen: p. XVII ff. Beſtand der orientaliſchen Kirchen in Oeſterreich-Ungarn; über den Gebrauch der ſlaviſchen Sprache in Kirchen des lateiniſchen Ritus; Verzeichniß der gebrauchten Werke und Kalendarien p. XXVI ff.; die vorzüglichſten liturgiſchen Bücher der oriental. Kirchen; über den dogmatiſchen Gebrauch von Zeugniſſen aus ſolchen Büchern; über die techniſchen Ausdrücke in denſelben p. L.; über Anlage und Ordnung des Kalendars in beiden Kirchen, S. 26.; über die Abtheilung der Feſte S. 32, — und hinter dem Kommentar zu den unbeweglichen Feſten des ganzen Jahres — über das Martyrologium Romanum und deſſen Kalendar, über die chronographiſchen Noten deſſelben S. 403 f., im Anhange mitgetheilte Kalendarien (der

kathol. Ruthenen, das arabiſche der Lateiner, Melchiten, Armenier, Syrer und Maroniten, das Kal. der griechiſch-orientaliſchen Serben) u. dgl. m. Welch ausgebreitete Kenntniſſe im Kirchenrecht, Kirchengeſchichte, Archäologie, Liturgik, ſowie auch in linguiſtiſcher Hinſicht dazu gehören, um einen ſolchen Stoff zu bewältigen, wird jeden billigen Leſer die eigene Einſichtnahme lehren. Der Vf. geht in ſeinen Erklärungen ſtellenweiſe von der Vorausſetzung ſehr elementarer Kenntniſſe ſeitens ſeiner Leſer aus; allein im Intereſſe gründlicher Belehrung kann man angehenden Theologen gegenüber oft gar nicht anders verfahren. Es mag zugegeben werden, daß die mitgetheilten ſlaviſchen, rumäniſchen, ſyriſchen oder arabiſchen Texte und Namen nur theilweiſe die Aufmerkſamkeit des Leſepublikums gewinnen mögen. Immerhin aber gebührt einer ſo fleißigen und geſchickten Hand, welche wie die unſeres Vfs. für ſo vielerlei Zungen arbeiten mußte, die höchſte Anerkennung. Er führt ſo leicht und gut in ein Gebiet ein, das für Viele ein gänzlich unbekanntes Land iſt, trotz ihres guten Willens. Wie wenigen Leſern werden doch die koſtbaren Werke der hier benützten Literatur, namentlich der orientaliſchen, — ich nenne außerdem nur kurz die Bollandiſten — zu Gebote ſtehen? Es ſcheint mir, daß ein guter Theil von bei uns ſelteneren hochbedeutenden Schriften, aus denen unſer Vf. ſchöpft und auf die er verweist, vielleicht nicht ohne Nutzen wieder zu nennen und dem Studium katholiſcher Theologen in Deutſchland zu empfehlen ſei; z. B. Pitra Card., Hymnographie de l'Eglise grecque, Rome 1867. Cozza-Luzi Jos., O. S. Bas., de Romani Pontificis auctoritate doctrinali testimonia liturgica ecclesiae graecae, Romae

typ. Propag. 1870, die Arbeiten Martin's, St. Pierre et St. Paul dans l'église monophysite, arménienne et nestorienne, Theiner, Monuments historiques de Russie, Rome, impr. du Vatic. 1859, die Staatskirche Rußlands, Gagarin, la primauté de St. Pierre et les livres liturgiques de l'église russe, Paris 1863. L'église russe et l'immaculée conception, Paris 1876. Hurter, de eccl. orient. Immac. Concept. B. M. V. teste, Bickell, S. Ephr. Carm. Nisib. Lips. 1866 u. ſ. w.

Man kann nur dafür dankbar ſein, wenn N. die Gelegenheit benützt, die Uebereinſtimmung der Orientalen mit der römiſchen Kirche namentlich in Bezug auf Primat und die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä zu conſtatiren und aus unverdächtigen Zeugniſſen zu erläutern; an Mißverſtändniſſen und ſtolzem Ignoriren hat es ja in dieſer Hinſicht wahrlich bisher nicht gefehlt, und iſt es gewiß eine Pflicht der Redlichkeit und Gerechtigkeit, die da noch abzutragen iſt und die dem wahren Verdienſte kirchlicher Gelehrſamkeit die ziemende Ehre zuzuerkennen hat. Unſer Vf. trägt das Seinige hiezu bei, ohne ſich einer Parteirückſichtnahme ſchuldig zu machen. Aeußerſt wohlthuend wirkt es, daß er in ſeinen Auseinanderſetzungen allenthalben von der Grundlage des kanoniſchen Rechts ausgeht. Wer ein Muſter derartiger correcter Darſtellung wünſcht, der findet es in den Erläuterungen, die derſelbe S. 456—462 zu einer Stelle des Theodorus Studitas über das *παντακόρυφον κράτος τῆς ἐκκλησίας* (Primate und Patriarchate) und die Biſchöfe als Nachfolger der Apoſtel nach den Grundſätzen des öffentlichen kirchlichen Rechtes (S. 322 ff.) gibt.

Wie viel des Anziehenden ſich bei Durchnahme des ebenſo fleißig wie genau ausgearbeiteten Werkes darbiete, kann ich hier natürlich nur mit wenigen Beiſpielen verdeutlichen. Hieher zähle ich vor Allem die fleißige Rückſichtnahme auf ſlaviſche Kirchengeſchichte (man beachte z. B. die beiden Excurſe über den hl. Sabbas, Erzbiſchof von Serbien, und den hl. Stephanus Arosius I, König von Serbien S. 446—455, die unter dem Feſte der hl. Cyrillus und Methodius (14. Febr.) angegebene Literatur zu deren Millennarium u. ſ. f.) und u. A. die Bemerkungen über die verſchiedenen Faſtenzeiten in den orientaliſchen Kirchen [1]), die Feſte zur Erinnerung an die „Entſtehung und Einweihung" Conſtantinopels [2]) und der Orthodoxie [3]), die Feſte zu Ehren des hl. Apoſtels Johannes [4]), die des Kleides, Gürtels, Sarges und Bildes der hl. Mutter Gottes [5]), und der Empfängniß Jo-

---

1) Neben dem Jejunium Paschae z. B. noch drei größere Faſten, das Jej. Deiparae (1—14 Aug.), Nativitatis Christi (15. Nov. bis 24. Dez.), und Jej. Apostolorum (1. Sonntag n. Pf. bis 28. Juni).

2) Unter dem 11. Mai, ſ. S. 175 f.

3) Zur Erinnerung an die Wiederherſtellung der Bilderverehrung im Orient durch Kaiſerin Theodora 842 eingeführt, ſ. S. 98. u. 182.

4) ξοδιασμός (Roſen? Manna, Staubfeſt), μετάστασις (translatio), κοίμησις (dormitio), ſ. S. 154 u. 285 f. und desſelben Vf. Beſprechung der armeniſchen dormitio b. Joannis Ap. et Ev. des Mechitariſten P. Catergian im Jahrg. 1877 der Innsb. Zeitſch. f. kath. Theol. S. 210—213, und mein Referat über dasſelbe Schriftchen im vor. Jahrg. der Quartalſchrift.

5) S. 200 f, 228 ct. 414. 434. — Unter d. 16. Aug. Uebertragung des Schweißtuches Christi aus Edessa (= ἀχειροποίητου εἰκόνος .... ἤτοι τοῦ ἁγίου μανδηλίου).

hannes d. T. [6]), die mehrtägigen Vigilien (προεόρτια [7]), die κατάλυσις [8]), die Nachfeier der Feste oder Festgruppirung in der griechischen Kirche [9]), die Beinamen der Heiligen [10]), über den Berg Athos [11]) und die Angabe der Literatur hiezu und dgl. Treffliche Register erleichtern den Gebrauch. Auch die beigegebene Karte (in 3 Abtheilungen den Orbis romanus christianus, Palästina z. B. Jesu und seiner Apostel, und die 3 größeren Reisen des hl. Paulus und seinen Gefangenenweg nach Rom darstellend) ist Dankes werth. Ich wünsche dem Buche recht viele Leser und Käufer. Die Milde im Urtheil und Ausdruck, welche der Vf. durchgängig bekundet, wird ihm auch außerhalb der katholischen Kirche Freunde erwerben.

Schönfelder.

---

6) Unter d. 23. Sept.

7) Vor größeren Fasten der Griechen, z. B. 2—5 Januar, 20—24 Dezbr.

8) Solutio jejunii z. B. εἰς πάντα, ἰχθύος, οἴνου καὶ ἐλαίου. s. S. 60 ff.

9) S. 63 u. a., z. B. nach dem Feste der Epiphanie Commemoration des hl. Johannes d. T. Aehnlich schließt sich an einzelne größere Feste des Herrn und Mariä die Erinnerung an Heilige an, die mit dem Geheimniß oder Gegenstand des Festes in Verbindung stehen. So am 3. Febr. die des Greises Simeon, des E. Gabriel am 26. März.

10) z. B. heißen die hl. Cosmas und Damian ἀνάργυροι, s. S. 198.

11) S. 178. 446.

5.

Fra Bartolommeo della Porta. Studie über die Renaiſſance von **E. Frantz.** Regensburg, Verl. von G. J. Manz, 1879. XVI, 258 SS. in 8.

Fra Bartolommeo, der Erbe der Trecentiſten, deren Ideentiefe aus ihrem Anſchluß an den Geiſt der Kirche reſultirte, hat an Herrn E. Frantz, Prieſter der Diöceſe Breslau, einen Biographen gefunden, der, nachdem er auf deutſchen Univerſitäten ſich eine gründliche theologiſche und hiſtoriſche Bildung erworben und ſpeciell in Weimar auch artiſtiſch geſchult worden, Jahre lang in Italiens Bibliotheken die reichen handſchriftlichen Schätze durchforſchen und die Kunſtdenkmäler in den Kirchen und Klöſtern und Gallerieen des Südens zum Gegenſtand der eingehendſten fachmänniſchen Studien machen konnte. Die gereifte Frucht dieſer Studien und Forſchungen iſt das vorliegende Erſtlingswerk, durch welches der Verfaſſer ſich mit einer über das gewöhnliche Niveau kunſtgeſchichtlicher Schriften weit hinausragenden Leiſtung von bleibendem wiſſenſchaftlichem Werth in die literariſche Welt einführt und dem in Bälde weitere Beiträge zur Geſchichte der Renaiſſance folgen werden.

Die einleitenden Bemerkungen (S. 1—27) über den Geiſt der chriſtlichen Florentiner Malerei und des Quattrocento geben zunächſt eine treffliche Characteriſtik Cimabue's und ſeines großen Schülers Giotto, der analog dem mit ihm innig befreundeten Dante der erhabenſte Dollmetſcher der religiöſen Idee geworden und deſſen ideale Anſchauungen auch ſeiner Schule Erhabenheit und Würde

verliehen haben, bis unter den Händen der Naturaliſten die Tradition des Meiſters mehr und mehr an Inhalt verlor. Leuchtete in Orcagna, welcher als Maler und Bildhauer und Architect gleich bedeutend künſtleriſches Wiſſen mit religiöſer Begeiſterung verband, noch einmal die Herrlichkeit des Florentiner Stils im Trecento auf, ſo kündete ſich in Maſolino's Malereien das Quattrocento in der Abſchwächung des einheitlichen Gedankens und in der Betonung des Details auf Koſten der Geſammtwirkung an. Während die Kirche im Mittelalter der Kunſt als Theilnehmerin an ihrer Weltmiſſion ein Apoſtolat zugewieſen hatte, vollzog ſich mit dem Aufgeben des Einheitsgedankens der Völkerfamilie im 15. Jahrhundert der Zerſetzungsprozeß auch in der Kunſtidee, und ſtatt in den transcendentalen Bereich ward der Schwerpunkt nunmehr in das allſeitig verherrlichte Menſchenthum verlegt. Maſaccio, dem eigentlichen Begründer der modernen Malerei, läuft als der letzte große Maler des Mittelalters Fra Angelico da Fieſole parallel, durch den die giotteske Richtung ihre myſtiſche Verklärung erhielt; ſeine mehr im Gebet erfaßten und in der Viſion verſtandenen, als mit menſchlichem Maß gemeſſenen Figuren anticipiren den paradieſiſchen Zuſtand, in welchem alle Diſſonanzen des Erdenlebens verhallen.

Den orientirenden Prolegomenen reiht ſich die Biographie Fra Bartolommeo's an, bezüglich deren für H. Frantz aus inneren Gründen die Diatheſe des Stoffes in zwei Abtheilungen nahe lag. Die erſte (S. 28 fg.) handelt von Bartolommeo's Lehrjahren und Entwickelung bis zum Eintritt in's Kloſter; die zweite (S. 111 fg.) ſchildert die Thätigkeit deſſelben im Kloſter, ſeine Ent-

wickelung bis zur Höhe seines Stils, sowie seine Schule.

Zu Savignano im Pratesischen 1475 geboren, kam Bartolommeo della Porta schon 1484 in die Werkstatt Rosselli's und lenkte, während er den Aufgaben seines Kunststudiums eifrig oblag, zugleich Auge und Herz auf die lebendige Quelle alter Kunst, wie sie in den zahlreichen Monumenten von Florenz erhalten war. Noch in jungen Jahren verlor er Vater und Mutter, und kehrte, da die Geschwister seines Schutzes und Rathes bedurften und da die geistige Trockenheit seines Meisters und der phantastische Dilettantismus von dessen Hauptgehilfen Pier di Cosimo ihm nicht behagten, der Werkstatt den Rücken; worauf er in dem verwaisten Elternhaus sich ein Atelier zum gemeinschaftlichen Gebrauch mit seinem Freunde Albertinelli einrichtete. Tüchtig und unermüdlich in der Arbeit, zur Contemplation und zu stiller Einkehr geneigt, suchte er seine Erholung in Kirchen und Klöstern und unterredete sich gern mit den Söhnen des h. Dominicus. Der Umstand, daß es vor Allen Savonarola's Persönlichkeit war, deren Contact in Bartolommeo mächtig wirkte, und daß durch diese Berührung seine edel angelegte Künstlernatur zur harmonischen Vollendung heranreifte, veranlaßt H. Frantz zu einem längeren Excurs (S. 71 fg.) über die Reformidee des großen Dominicaners, wie sie in seinen Predigten und dem Protest gegen die Carnevalslustbarkeiten uns begegnet; ein Excurs, in welchem auch der bekannte Brief Poliziano's an Jacopo Antiquario (Tiraboschi, Storia della Lett. Ital. VI. 1. 2, 15) einer scharfsinnigen Kritik unterzogen und hierneben die v. Reumont'sche Darstellung (Lorenzo de' Medici II. 559 fg.) berichtigt wird.

Savonarola's universaler Reformgedanke galt ebenso dem socialen Leben, wie der Wissenschaft, Literatur und Kunst, daher sein Kampf gegen die Tyrannis der Mediceer, in welcher ihm die dem positiven Faktor des Christenthums feindliche, philosophisch, artistisch und literarisch gefärbte Idee in glänzendem Gewande mit der Maxime: corrumpere et corrumpi entgegentrat. Speciell in der Kunst hat Savonarola, der auf die ästhetischen Grundsätze von Plato und Aristoteles recurrirte, nie das Schöne bekämpft, sondern jene Richtung, die durch einseitige Betonung des sinnlichen Moments die Keime des Verfalls in die Kunst hineintrug. Er wollte letztere, die durch Protection von oben her zur Schmeichlerin erniedrigt und in ihrer Würde geschädigt war, zu den Quellen lebendigen Wassers und reiner Inspiration zurückführen, ihr neue und gesunde Lebenselemente geben, damit sie wieder den Geist durch das Sichtbare zum Unsichtbaren zu erheben vermöchte. Die erschütternden Worte des genialen Reformators fielen in Bartolommeo auf ein empfängliches Gemüth. Phantasie und Gefühl, mit denen Savonarola in seltener Weise ausgestattet war, konnten nicht anders denn ihm Einfluß über einen Künstler sichern, aus dessen frühesten Geistesblüthen (Entwürfe mit der Feder oder dem Stift, poetische Gedanken, unbelauscht niedergeschrieben, durch thaufrische Zartheit und Unschuld verklärt; vgl. S. 66 fg.) schon eine fast mystische Innigkeit sprach. Feind des roh-sinnlichen Treibens, das unter Lorenzo de' Medici sich entfaltet hatte, um die Gemüther von den egoistischen Zielen der Politik abzulenken, erkannte Bartolommeo, daß Savonarola's Appell allen besseren Elementen galt, und daß seine Erscheinung der Prüfstein

war, an dem die Gedanken der Menſchen ſich offenbarten. Nach dem Tode deſſen, in welchem er den gottgeſandten Propheten verehrte, unternahm er im Auftrag Gerozzo Dini's für den Friedhof im Hospital von S. Maria Nuova das Fresko des jüngſten Gerichts (S. 100 fg.), das ſeinen Namen an die Spitze der Florentiner Künſtlerſchaft emportrug.

Schon während Bartolommeo an dieſem monumentalen Werke, worin Rafael's Fresko in Perugia und die Disputa ihre Wurzeln haben, arbeitete, durchdrang ihn das Gefühl der Vereinſammung, der Ekel vor dem Geiſt der Welt, und erſchien ihm die Kloſterzelle mit ihren Tröſtungen als Hafen des Heils. Nachdem er auf jeden Antheil am väterlichen Erbe verzichtet, trat er 1499 zu Prato in das Noviziat der Dominicaner ein, legte daſelbſt im folgenden Jahr die feierlichen Gelübde ab und kam alsdann wieder nach Florenz, wo er in dem durch das Andenken an S. Antonino, Fra Angelico und Savonarola ihm theuern Convent von S. Marco in den h. Weihen allmählig bis zum Diaconat anſtieg und ſechs Jahre lang nur ſeinen Ordenspflichten oblag. Trotz der mancherlei Anregung in S. Marco, wo Maler und Bildhauer thätig waren, würde Fra Bartolommeo, der in den Uebungen des Gehorſams, in Gebet und Betrachtung ſein Genügen fand, vielleicht die Kunſt nicht wieder aufgenommen haben, wenn nicht der im Juni 1504 zum Prior erwählte G. Santes Pagnini, ein gelehrter Linguiſt und vortrefflicher Ordensmann, ſeine eigenen Wünſche in die Wagſchale gelegt hätte. Dadurch daß er für Bartolomeo, wie einſt der h. Antonin für Fra Angelico, ein Förderer des Talents ward, verdankt ihm die Kunſt die Reihe von

glänzenden Werken, die den Namen des Frate neben den Lionardo's und Rafael's gesetzt haben, und in denen die mittelalterlichen Traditionen zum letzten Mal aufleuchteten, ehe die Malerei des 16. Jahrhunderts sie auf immer verbannte. H. Frantz hat dieselben (angefangen von der berühmten für die Florentiner Badia bestimmten Tafel des h. Bernhard und dem Fresko über dem Eingang zum kleinen Refectorium von S. Marco) insgesammt S. 120 fg. meisterhaft characterisirt.

Um den Geist der venetianischen Kunst durch eigene Anschauung kennen zu lernen, unternahm Fra Bartol. 1508 eine Reise nach der Lagunenstadt, in deren Ateliers ihm die orientalische Farbenpracht bezaubernd entgegentrat. Mit den Eindrücken der bellinesken Schule und der Kunstthätigkeit seiner Ordensbrüder bei S. Giovanni e Paolo heimgekehrt, suchte er nun die Werkstatt des Klosters von S. Marco auf einen bessern Fuß zu setzen, und Kräfte heranzuziehen, die ihn bei seinen größeren Arbeiten unterstützten; so namentlich seinen alten Freund Albertinelli, — ein im Convent nicht neues Societätsverhältniß, sofern schon Fra Angelico den Benozzo Gozzoli als Gehilfen bei sich gehabt hatte. Inzwischen drangen die Gerüchte von Rafael's Erfolgen seit seiner Einführung am päpstlichen Hof durch Bramante auch in die Marcuswerkstatt und erweckten in dem Frate das Verlangen, in der Entwickelung dessen, der mit ihm zu Florenz einige Beziehungen angeknüpft hatte, die Züge wiederzufinden, die ein Resultat des einstigen Verkehrs und Gedankenaustausches über die Ideale der Kunst waren. So ging er denn mit Erlaubniß des Priors 1514 über Siena und Viterbo nach Rom, und der mehrmonatliche Aufenthalt

in der ewigen Stadt regte ihn zu neuer Wirksamkeit an. Mußten in seinem Künstlergeist die Eindrücke aus den Stanzen des Vatican und der Deckenbilder der Sixtina gähren, so überwand er auch diese Strömungen und nahm sie durch die Genialität seiner Natur in seine Eigenart auf. Nunmehr entstand eine Reihe von Gemälden, in welchen sich Fra Bartolommeo's Universalität kundgab und von denen jedes ihm einen Platz neben den ersten Künstlern Italiens gesichert hätte; die Palme aber dürfte seiner Madonna della Misericordia in Lucca gebühren. Daß übrigens Leo X, als er während seiner Anwesenheit in Florenz an Epiphanie 1516 auch die Kirche von S. Marco besuchte und im Convent mit seinem Hofstaat und der Schweizergarde zur Tafel blieb, für den Ordensmann aus Savanarola's Schule, dessen künstlerische Bedeutung ihm nicht entgehen konnte, kein besonderes Interesse zeigte, ist erklärlich, da bei Bartolommeo die Erhabenheit der religiösen Idee eben in erster Linie des Ringens stand und ihr das Problem der Form- und Linienschönheit sich unterordnete, weshalb seine Schöpfungen einer reineren Sphäre als der seines genießenden, glänzenden Jahrhunderts angehörten.

Bereits seit dem Sommer 1514 war die Gesundheit des Frate ernstlich bedroht; sein körperliches Leiden linderte sich zwar zeitweise, wenn er in der Einsamkeit von Pian di Mugnone die frische Bergluft einathmete, aber schon am 31. Oktober 1517 starb er im Convent von S. Marco, erst 42 Jahre alt. Als sein Testament hat die Pietà zu gelten. Ihr widmet die Frantz'sche Biographie S. 198 fg. eine längere Betrachtung, in welcher zugleich dem Verdienst des großen Dominicaners im All-

gemeinen, das in der Rückkehr zu dem altehrwürdigen Geist der Ordnung und Gesetzmäßigkeit liegt, die competente Würdigung zu Theil wird. Schöpfte der Frate einerseits aus den reinen Quellen der Begeisterung, so nahm er andererseits die Richtungen der Kunst, die ihn berührten, in sich auf, um sie zum Gesammtausdruck seiner harmonischen Künstlernatur zu verbinden. Wie aus Fels gebildet steht seine ehrwürdige Gestalt in einer Zeit, die dem Perikleischen Zeitalter vergleichbar, sittliches und politisches und wissenschaftliches Elend unter dem Singen der Dichter und dem Philosophiren der Gelehrten verhüllte, während die gesellschaftliche Ordnung sich auflöste, die im Mittelalter unter der Aegide des Pabstthums zur Einheit und Größe herangereift war.

Eine Uebersicht der Handzeichnungen Fra Bartolommeo's in den Uffizien zu Florenz und im Louvre zu Paris nebst Documenten als Beilagen bildet den Schluß der gehaltvollen und instructiven Monographie, deren Lesung geistigen Genuß gewährt und von deren Hauptergebnissen ich ein kurzes Resumé geliefert. Seitens der rühmlichst bekannten Verlagshandlung ist Alles geschehen, um dem Werk des H. Frantz eine elegante Form zu verleihen.

Von Versehen, die im Druckfehler-Verzeichniß fehlen, möchte ich noch folgende sechs notiren: S. 71. Z. 14. v. o. involvirt die Berufung auf Campanella einen chronologischen Verstoß. S. 99 Z. 3 v. o. ist Lambertini nicht als Procurator, sondern als Promotor fidei im Beatificationsprozeß Caterina's de' Ricci zu citiren. S. 109 Z. 8 v. o. liegt die Verwechslung von Savonarola mit Bartolommeo am Tage. S. 121

Z. 1 v. o. wird dem H. Bernhard von Clairvaux das Epitheton Doctor mellifluus beizulegen sein. S. 196 Z. 11 v. o. handelt es sich um die Bäder von S. Filippo (»Cum redisset ex balneis S. Philippi« Annal. Conv. S. Marci f. 231), in denen Fra Bart. vergeblich Heilung von seinen physischem Leiden suchte. S. 198 Z. 19 v. o. ist das Datum (3. August) nach dem in Marchese's Memorie mitgetheilten Nekrolog (vgl. S. 252) zu berichtigen und demgemäß in unserm obigen Referat der letzte Obtober 1517 als Todestag Bartolommeo's erwähnt.

Breslau.

Hugo Laemmer.

5.

Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Von Dr. **O. Bardenhewer.** Freiburg, Herder 1879. IV und 88. 8°.

Obigen Vaters der syrischen Kirche wurde schon einmal in der Quartalschrift (1868 S. 451) als „des gediegensten Exegeten der antiocheniſchen Schule" gedacht. Es geschah das von Nolte. B. nun möchte jenes Urtheil zu dem seinigen machen; denn während Chrysostomus in erster Linie Homilet sei, Theodoret (Theodorit) von Cyrus aber der Originalität ermangle, trete Polychronius als ein ganz und gar selbstständiger Forscher auf (S. 5). Wenn derselbe gleichwohl erst in jüngster Zeit zu eingehende-

ren Studien anregte, so ist der Grund einzig darin zu suchen, daß Angelo Mai auch ihn erst so zu sagen wieder entdeckte. (Bei Migne findet sich der Abdruck des Polychronianischen Nachlasses im 162 Bde der series graeca, Paris 1866.)

Zuerst bietet B. eine gedrängte Biographie des P. (S. 7—19). Uebereinstimmend mit Mai folgert auch er aus Theodorets Kirchengeschichte (V. 40), daß P. 428 noch Hirte der Kirche von Apamea war, daß er zwischen 428 und 431 das Zeitliche gesegnet oder jedenfalls den Hirtenstab niedergelegt hatte; wahrscheinlich ferner ist, daß er bedeutend jünger war als sein ungleich bekannterer Bruder Theodor. Jedenfalls ist der Bischof und Exeget P. von dem gleichnamigen Mönch zu unterscheiden, da letzterer zur Zeit, als Theodoret seine Mönchsgeschichte schrieb, also 443 oder 444, noch Einsiedler war, indeß ersterer bereits mehr als ein Jahrzehnt früher den Bischofsstuhl von Apamea inne hatte. Anzunehmen aber, daß der Bischof späterhin zum Anachoreten geworden, verbietet der Umstand, daß Theodoret in seiner zwischen 448 und 450 geschriebenen Kirchengeschichte gelegentlich der Erwähnung des Bischofs P. keineswegs auf jenen in der Mönchsgeschichte gefeierten P. zurückverweist, wie er doch bezüglich des Jakob von Nisibis, Aphraates und Anderer gethan, die er in beiden Werken behandelt und bei denen der erwartete Rückweis auf die vorausgehende Darstellung überall vorliegt.

S. 20—35 wird der schriftliche Nachlaß des P. kritisch geprüft. Jedenfalls hatte er Daniel commentirt, später auch Ezechiel und unter den didactischen Büchern Job. Allein auch von diesen dem P. sicher zukommenden

Commentaren retteten sich blos Bruchstücke in den Catenen; denn da P. nicht, wie sein Bruder, von der Strömung dogmatischer Streitigkeiten erfaßt ward, fiel er, wie es scheint, schon ziemlich frühe, einer freilich unverdienten Vergessenheit anheim. Das Fragment über „die Ursachen der Dunkelheit in der hl. Schrift" vermag B., wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, nicht als die ursprüngliche Arbeit des sonst so stylgewandten P. anzusehen. Aus dem gleichen innern Grunde mußte er die unter dem Namen des P. gehenden Scholien zu den Sprichwörtern, dem hohen Lied und Jeremias mit Baruch dem P. aberkennen.

Indeß auch aus den spärlichen Ueberresten, welche unter der Rubrik: die Exegese des P. von S. 36—92 zur Besprechung gelangen, erhellt doch unbestreitbar, daß ihm ein feiner exegetischer Tact eignete; daß er am strengen Inspirationsbegriff festhielt, auch den Canon nach seinem Vollumfange anerkannte (nur das Gebet des Azarias und den Lobgesang der 3 Jünglinge im Deuterodaniel verwarf er als uncanonisch); der grammatisch-historischen Methode huldigt er bis zur Einseitigkeit, so daß er der Typik des Textes nicht allweg gerecht wird. Dürfte er auch im Hebräischen nur mäßige Kenntnisse besessen haben, so fordert doch seine Gelehrsamkeit in der Archäologie und Profangeschichte, zumal in jener des syrischen Heimathslandes, um so mehr die Bewunderung heraus.

Zur Begründung dieser allgemeinen Characteristik reiht B. eine Blumenlese aus den vorliegenden Bruchstücken des P. an. Gegenüber den oft leidenschaftlichen Ausfällen, welche Theodor wider das Buch Job machte, gestaltete sich die Erklärung des P. von selbst zu einer

fortlaufenden Apologie. In der Erklärung der beiden Danieliſchen Viſionen von den Weltreichen (c. 2 und c. 7) befremdet die Deutung des vierten Gliedes von der macedoniſchen ſtatt römiſchen Monarchie. B. unterläßt denn auch nicht, hier wie bei der ſeltſamen Deutung der Jahreswochen mit guten Gründen dem P. entgegenzutreten. Ebenſowenig kann es Beifall finden, wenn P. bei Ezechiel c. 34 den Hirten nicht vom Meſſias, ſondern von Zorobabel verſtanden wiſſen will. Allein auch dieſe Irrungen ſind zuletzt ein Schatten, von dem ſich die Lichtpunkte der Auslegung deſto vortheilhafter abheben. In einem Anhange (S. 93—99) erörtert der Verfaſſer ſchließlich den Lehrbegriff des P., den er gegen die Anſchuldigung des Neſtorianismus und Prädeſtinatianismus in Schutz nimmt, deſſen Engellehre er zugleich ausführlicher darlegt. So iſt denn in dem Schriftchen durchaus eine Fülle intereſſanten Materiales zuſammengetragen, und verdient dasſelbe in der That ein hochwichtiger Beitrag zur Geſchichte der Exegeſe [1]) genannt zu werden.

Aus Verſehen blieben einige Druckfehler ſtehen; ſo S. 93 ἐνοίκησις ſtatt ἐνοίκησις; ebenda ἔνωσις ſtatt ἕνωσις. Unrichtig iſt ferner die conſtante Schreibweiſe: Apolinarius anſtatt Apollinarius. Endlich befremdet S. 48 N. 3 die Erklärung: „Ich ziehe es vor, dieſe mir nicht ganz klare Stelle unüberſetzt zu laſſen.“ Die fragliche Stelle,

1) Als Beitrag zur Exegeſe ſelbſt mögen dieſes Ortes zwei Arbeiten aus kath. Feder namhaft gemacht werden, welche, obwohl reich an fruchtbaren Gedanken, in der kath. Preſſe dennoch nicht die gebührende Berückſichtigung fanden: Maier Wilh., Moſes und Chriſtus oder das göttl. Programm der Weltgeſchichte. Paſſau, Bucher, 1876; und Hötzel P. Petrus, Ord. Fr. das kleine Officium U. L. Frau, für Verſtändniß und Betrachtung ausgelegt, München, Stahl, 1876.

wodurch Job wider die Anklage der Bitterkeit in ſeinen Worten vertheidiget werden ſoll, lautet aber: scopum orationis esse pervestigandum neque pictorum more, qui nisi fingendis corporibus res ipsas imitari non possunt, esse in huius historiae verba incidendum. Offenbar: Man müſſe dem Ziele der Rede nachforſchen und nicht nach Art der Maler, welche lediglich durch körperliche Formen die Gegenſtände ſelbſt wiederzugeben vermögen, über die Wortdarſtellung dieſer Geſchichte herfallen. Mit andern Worten: Man werde nicht länger Bitterkeit in den Worten des durch Gott ſelbſt gerechtfertigten Job finden, wenn man anders auf den unter der rauhen Schale verborgenen Kern Acht habe, alſo nicht den Malern gleiche, welche nur die ſinnliche Hülle auf die Leinwand werfen könnten.

Regensburg.

Prof. Dr. Schenz.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Linſenmann, D. Funk und D. Schanz,
Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Einundſechszigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1879.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Titus Flavius Clemens Chriſt, nicht Biſchof.

Von Prof. Dr. Funk.

Wenn dem Clemens der Clementinen kaiſerliches Geſchlecht zugeſchrieben wird, ſo liegt dabei zweifellos eine Bezugnahme auf den Conſul Flavius Clemens, den Vetter Domitians, vor und inſofern ſtellt ſich, wie ein Blick in den Liber pontificalis und das römiſche Brevier zeigt, in der römiſchen Tradition der Conſul Clemens zugleich als der Papſt dieſes Namens dar. Denn der Name Fauſtinus, der in beiden Dokumenten ſeinem Vater beigelegt wird, während er in Wahrheit Titus Flavius Sabinus heißt [1]), iſt ſicherlich mit dem des Fau-

1) Genealogiſche Tafeln für die Flaviſche Familie ſtellten auf Roſſi (Bulletino III [1865] 21, abgedruckt von Kraus, Roma Sotterr. 2. A. S. 42), Aubé (Histoire des persécutions de l'église 1875 p. 428) u. Mommſen (C. I. L. VI. n. 948). Eine Hauptdifferenz in denſelben betrifft die Mutter unſeres Clemens oder die Gattin

ſtus [1]) oder Fauſtinian [2]) des pſeudoclementiniſchen Romans identiſch und wenn je die kleine Differenz des Namens einen Zweifel erwecken könnte, ſo würde derſelbe durch den Umſtand gehoben, daß im Liber pontificalis der Papſt Clemens und Sohn des Fauſtinus als Verfaſſer des pſeudoclementiniſchen Briefes an Jakobus aufgeführt wird. Die gleiche Identificirung iſt zu erkennen, wenn Eucherius von Lyon [3]) den Papſt Clemens vetusta prosapia senatorum atque etiam e stirpe Caesarum, omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus nennt, oder wenn Nilus (ep. II 49) ihn als römiſchen Philoſophen rühmt, der die Süßigkeit der ihm wohl bekannten menſchlichen Wiſſenſchaften nicht mit der Kraft der Lehre der Apoſtel vermengen wollte, um von Nicephorus Kalliſti, der (h. e. II c. 35) bei Darſtellung der Perſonalien des Papſtes Clemens einfach die Clementinen ausſchreibt, gar nicht zu reden.

Die Tradition wurde aber in der Neuzeit ſofort über Bord geworfen, als das Geſchichtsſtudium einen höheren Aufſchwung nahm. Schon Baronius (ann. 93 n. 1. 6) ſpricht von zwei Clemens, dem Papſt und dem Conſul, indem er ſie unverkennbar als zwei verſchiedene

---

des Flavius Sabinus, des Bruders des Kaiſers Veſpaſian. Mommſen betrachtet ſie als Flavia Domitilla, die ſchon vor dem Jahr 70 geſtorbene Tochter Veſſpaſians (ſ. Suet. Vespas. c. 3), Roſſi nennt ſie mit Beiſetzung eines Fragezeichens Plautia, Aubé läßt ſie gänzlich unentſchieden.

1) Clem. hom. XII. c. 8.

2) Clem. Recogn. IX. c. 35.

3) Ep. ad Valerianum de contemtu mundi. Migne, Patr. lat. L 718.

Personen faßt, und Tillemont [1]) bekämpft die fragliche Verwechslung oder Vermengung ausdrücklich. Die katholischen Theologen scheinen fortan ausnahmslos diesen Standpunkt eingenommen zu haben, und daß auch die Protestanten lange Zeit der gleichen Ansicht waren, zeigen u. a. Schröckh [2]), Gieseler [3]), Hase [4]). Erst in der neuesten Zeit wurden in den Kreisen der letzteren auch einige abweichende Stimmen laut. Lipsius [5]) meinte schon in seiner Abhandlung über den Clemensbrief, daß nichts der Annahme entgegenstehe, der Bischof Clemens oder der Verfasser des Briefes an die Korinther sei identisch mit Flavius Clemens, dem Vetter Domitians, der ganz zu derselben Zeit als Christ in Rom gelebt habe, und was er noch mit einer gewissen Zurückhaltung aussprach, das stand für Volkmar [6]) schon im Jahr darauf ganz sicher und fest. Derselbe betrachtet die Identität der beiden Clemens als etwas völlig zweifelloses und führt die spätere Unterscheidung einfach auf die Unfähigkeit der Epigonen zurück, „einen römischen Consul und einen römischen Bischof identisch, obendrein einen papa, gar von Rom, beweibt zu denken." „Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Consul und beweibt, anderseits Christ und Presbyter oder Bischof

1) Mémoires. Ste Flavie Domitille avec son oncle Clément und St. Clément pape et martyr, art. I. Ed. Bruxell. II 57. 68.

2) Kirchengeschichte 2. A. II 267. 278.

3) Lehrbuch der K. G. 3. A. I. 114. 122.

4) Kirchengeschichte 9. A. S. 39 f.

5) De Clementis Rom. ep. ad Cor. priore 1855 p. 184—186. Den Grund zu der bezüglichen Theorie hat übrigens schon Baur (Paulus, der Apostel J. Christi 1844 S. 472 f.) gelegt.

6) Theolog. Jahrbücher 1856 S. 304.

von Rom zu vereinigen, war, wie er meint, die fixe Bischofsidee der Folgezeit gar nicht im Stande; sie mußte aus den beiden Eigenschaften des Einen zwei machen." Auch Hilgenfeld bekannte sich in seiner Ausgabe der Clemensbriefe [1]) zu dieser Ansicht, während er früher [2]) sich darauf beschränkte, in der Verwandtschaft des Helden der Clementinen mit dem kaiserlichen Hause einen an den Consular Fl. Clemens erinnernden Zug zu finden, und selbst die Abfassung des Briefes an die Korinther durch Clemens einigermaßen in Zweifel ließ, weil es nicht sicher sei, daß derselbe gerade unter Domitian römischer Bischof gewesen. Aber bald darauf wurde gegen sie der entschiedenste Protest erhoben. Zahn [3]) glaubte nicht blos zwei Clemens annehmen, sondern dem Consul sogar das Martyrium und das Christenthum absprechen zu sollen, und die Gründe, die er vorbrachte, scheinen auch auf Lipsius Eindruck gemacht zu haben. Als er später [4]) noch einmal mit der Frage sich befaßte, stellte er nur mehr die Alternative auf: „entweder war Flavius Clemens ein Heide, und dann ist der von ihm verschiedene, aber frühzeitig mit ihm identificirte Bischof eine wirklich geschichtliche, aber in ihren wahren Lebensverhältnissen sonst völlig unbekannte Person; oder der Bischof ist erst in der kirchlichen Sage aus dem Consul hervorgewachsen, und dann war dieser, trotz des Schweigens der späteren Tradition über ihn, wirklich ein Christ," und er fügt bei, daß bei unserer lückenhaften Kunde die

1) Nov. Testamentum extra can. recept. Fasc. I. 1866.
2) Die apostolischen Väter 1853. S. 97. 99.
3) Der Hirt des Hermas 1868. S. 44—58.
4) Chronologie der röm. Bischöfe 1869. S. 160.

Entſcheidung wohl niemals mit Sicherheit getroffen werden könne und daß auch die neueſten Ausgrabungen in S. Clemente hier nichts helfen. Beſtimmter hielten an der Anſicht trotz jenes Proteſtes einige andere Gelehrte feſt. Harnack [1]) hält die Identität der beiden Clemens wenn auch nicht für völlig gewiß, ſo doch für ſehr wahrſcheinlich. Hilgenfeld geht in ſeiner zweiten Ausgabe der Clemensbriefe (p. XXXII—XXXV) von derſelben als einer feſtſtehenden Thatſache aus, da der Biſchof Clemens, wie er meint, niemals einen ſicheren und ruhigen Platz bekomme, wenn er nicht auf den Conſul zurückgeführt werde, und endlich glaubte Erbes [2]) ſie neueſtens mit unanfechtbaren Gründen beweiſen zu können, obwohl noch kurz zuvor Wieſeler [3]) darzuthun vermeinte, daß der Conſul Clemens der chriſtlichen Gemeinde in Rom nicht einmal angehört habe, geſchweige denn ihr Biſchof oder Presbyter geweſen ſei.

Der in den letzten dritthalb Jahrhunderten allgemein herrſchenden Anſicht, daß der Conſul Clemens Chriſt und Martyrer, aber vom Papſt Clemens verſchieden ſei, traten ſo jüngſt zwei andere gegenüber und hienach beſtehen heutzutage über Titus Flavius Clemens drei Anſchauungen. Nach der einen iſt er identiſch mit dem Biſchof Clemens und da dieſe auch in die römiſche Tradition Eingang fand, ſo ſehen wir hier Männer als Verfechter der letzteren, die ihr ſonſt zumeiſt aufs ſchroffſte gegenüberſtehen. Nach der anderen war er nicht einmal Chriſt, geſchweige denn, wie man früher allgemein annahm,

1) Patr. apost. fasc. I. p. LXXXVIII. Ed. II. p. LXII sq.
2) Jahrb. f. proteſt. Theologie IV (1878) 690—750.
3) Jahrb. f. deutſche Theol. XXII (1877) 375. 397—405.

christlicher Martyrer. Nach der dritten und schon lange bestehenden endlich war er Christ und Martyrer, ohne mit dem Bischof gleichen Namens identisch zu sein. Ich habe mich in meiner Ausgabe der apostolischen Väter zu der letzteren bekannt und gemäß dem Charakter jener Arbeit im wesentlichen auf ein Bekenntniß mich beschränkt. Die Frage ist indessen interessant genug, um eingehend geprüft zu werden, und so seien ihr nachstehende Zeilen gewidmet. Wir beginnen mit der Untersuchung, ob der Consul Clemens Papst war.

I.

Es sind hauptsächlich zwei Momente, die sich für die Identität des Bischofs und des Consuls Clemens anführen lassen, die Clementinen, bezw. die durch sie vorgenommene Uebertagung der Lebensverhältnisse des einen auf den anderen, und ihre Gleichzeitigkeit, und was zunächst jenes anlangt, so hat bereits Cotelier [1]) bemerkt, die geschichtliche Grundlage der Erzählung der Clementinen über den Bischof Clemens sei der Consul Flavius Clemens. Neuere haben die Punkte besonders herausgehoben, bezüglich deren der Verfasser der Clementinen an die Geschichte des Consuls Clemens hauptsächlich angeknüpft zu haben scheint, und Lipsius [2]) z. B. bemerkt, nachdem er auf die Gleichzeitigkeit der Personen hingewiesen: „Wie der Consul ein Christ, so ist der Bischof nach dem clementinischen Reisebericht ein Verwandter des Kaiserhauses. Flavius Clemens ist der Vaterbrudersſohn

1) Note zu Recogn. VII c. 8.

2) Chronologie der röm. Bischöfe S. 153 f. Aehnlich Erbes, Jahrb. f. prot. Th. IV 718.

Domitians, seine Gattin Flavia Domitilla eine Nichte des Kaisers, die Tochter seiner gleichnamigen Schwester: seine beiden Söhne wurden als Knaben von Domitian adoptirt und Vespasianus und Domitianus genannt (Suet. Domit. c. 15). Ganz ähnlich ist der Clemens des judenchristlichen Romans durch Vater und Mutter dem Kaiserhause verwandt (Clem. hom. IV c. 7. XII c. 8. Recogn. VII c. 8); statt der beiden Söhne des Consuls Clemens erhält er zwei Brüder, von denen ebenfalls ein Namenswechsel berichtet wird (cf. Hom. II c. 19. XII c. 8. XIII c. 7. Recogn. VII c. 8. 32 sq.). Wenn die pseudoclementinische Sage ihren Clemens zu einem Anverwandten der Claudier macht, so war diese Aenderung einfache Consequenz des Bestrebens, ihn in die Zeit des Apostels Petrus hinaufzurücken; die Namen der Familienglieder stammen dagegen, wie schon Hilgenfeld (Apost. Väter S. 297) sah, aus dem Hause der Antonine, welches damals, als die clementinische Ueberarbeitung der petrinischen Kerygmen entstand, in Rom regierte. Sieht man von diesen Umbildungen ab, so befinden wir uns durchaus auf geschichtlichem Boden, und nur das Eine bleibt auffällig, daß die verwandschaftlichen Verhältnisse, in welchen der Consul Flavius Clemens gestanden hat, nicht auf den Bischof Clemens selbst, sondern auf seinen Vater übertragen sind, den die Sage ebenfalls gegen Ende seines Lebens zum christlichen Glauben bekehrt werden läßt. In der späteren Tradition, wie sie in den Akten der angeblichen Petrusschüler Nereus und Achilleus erhalten ist (Act. SS. Mai III 6—13), ist der Bischof Clemens der Brudersohn des Consuls."

Wie man sieht, besteht zwischen der Erzählung der

Clementinen und der Geschichte des Flavius Clemens eine solche Verwandtschaft, daß darüber kein Zweifel bestehen kann, daß der Verfasser von jenen aus dieser geschöpft hat. Nur über das Maß ihrer Verwerthung läßt sich streiten und wie mir scheint, heißt es zu weit gehen, wenn man auch den Namenswechsel der Brüder des Clemens in den Clementinen auf den historischen Namenswechsel der Söhne des Consuls zurückführen will. Der Autor des Romans mag an diesen gedacht haben. Aber anderseits verstand sich ein Namenswechsel für seine Zwecke so sehr von selbst, daß er ihn eintreten lassen konnte, ohne jenen vor Augen zu haben. Sein Roman beruht ja zum großen Theil auf diesem Kunstgriff, da anders ein Wiedererkennen, ἀναγνωρισμός, nicht möglich war, und er muß darum den Vater und die Mutter seines Helden ihre Namen wenigstens zurückhalten, Mattidia ihren und der Ihrigen Namen einmal (Hom. XII c. 19) geradezu auch ändern lassen. Sicher ist daher in diesem Punkte die Anlehnung des Romans an die Geschichte nicht, wenn sie sich auch vermuthen lassen mag, und anderseits ist es in meinen Augen nicht sonderlich auffallend, daß die verwandtschaftlichen Verhältnisse des Consuls nicht auf den Bischof selbst, sondern auf seinen Vater übertragen werden; denn der Unterschied ist ja doch nicht gar groß und er läßt sich leicht aus der Anlage des Romans erklären.

Wenn aber die Clementinen bei der Schilderung ihres Helden sich unzweifelhaft an die Geschichte des Consuls Clemens anlehnen, folgt daraus, daß dieser, wie sie wollen, mit dem Bischof Clemens wirklich eine und dieselbe Person ist? Offenbar ist ein solcher Schluß nicht

begründet, da der Roman ſchwerlich ſo viel Glauben verdient. Bei ſeinem in der Hauptſache völlig fabelhaften Charakter hat derſelbe vielmehr nur ſo weit einen geſchichtlichen Werth, als ſeine Angaben durch anderweitige Berichte beſtätigt werden; m. a. W. er dient uns nicht zur Eruirung, ſondern höchſtens zur Beſtätigung von Thatſachen, und es wird ſich daher fragen, ob die von ihm angenommene Identität der beiden Clemens ſich auf anderem Wege beweiſen läßt. Oder ſollen wir ihm in dieſem Punkte glauben, da er bezüglich der Beſtimmung der Zeit des Clemens eine große Willkür ſich erlaubt, indem er ihn ſtatt zu einem Angehörigen der Familie der Flavier zu einem Verwandten der Claudier macht und indem er ihm unter den Nachfolgern Petri den erſten Platz einräumt, während er nach den durch ihn nicht beeinflußten Nachrichten die dritte Stelle einimmt? Lipſius hat dieſe Differenz allerdings einfach mit dem Beſtreben des Autors zu erklären geglaubt, Clemens in die apoſtoliſche Zeit hinaufzurücken. Allein eine volle Erklärung iſt damit ſchwerlich gegeben. Denn da an ſich ebenſo Linus zum Träger des Romans gemacht werden konnte wie Clemens, ſo müſſen noch weitere Motive im Spiele geweſen ſein, wenn dieſem der Vorzug gegeben wurde, und die Annahme wird kaum unrichtig ſein, der Autor der Clementinen habe ſich deßwegen für Clemens entſchieden, weil deſſen Name einen höheren Klang hatte als der ſeines zweiten Vorgängers und weil er insbeſondere ein Mann von literariſchem Rufe war und ſo eine Eigenſchaft beſaß, die auch ſeinem Doppelgänger zukommen ſollte. Wenn aber ſchon dieſe äußerlichen Momente die fragliche Abweichung von der Geſchichte veranlaßten,

konnte man dann nicht noch weiter gehen und den Bischof mit einer gleichnamigen Person im Kaiserhaus identificiren, um ihn auch mit den Vorzügen einer hohen Geburt auszustatten und seiner Geschichte noch mehr Reiz und noch mehr Spannkraft zu verleihen? Die Versuchung lag einem Dichter gewiß äußerst nahe und so ist aus den Clementinen für die Identität der beiden Clemens nichts zu folgern, wenn sie auch selbstverständlich noch weniger ein gegentheiliges Indicium geben.

Mehr Gewicht hat man neuerdings auf die Gleichzeitigkeit der beiden Clemens gelegt und Erbes hat sogar nachweisen wollen, daß der Bischof Clemens im J. 95 oder 96, somit ganz zu derselben Zeit wie der Consul Clemens gestorben und so sicherlich eine und dieselbe Person mit ihm sei. Das Verfahren, das er dabei einschlägt, ist folgendes. Obwohl er selbst den Fall setzen zu müssen glaubt, daß aus dem Bedürfniß, die Reihe der Bischöfe bis auf die Apostelzeit zurückzuführen, beliebige Namen darin aufgenommen und mit ebenso willkürlichen Amtsjahren berechnet wurden, so gibt er doch der Vermuthung Raum, daß eine einheitliche Ueberlieferung wie in den Namen so auch in ihrer Ordnung und in der Zahl der Jahre sich bildete, m. a. W. daß unseren Papstkatalogen eine bestimmte Quelle zu Grunde liege, und er glaubt, diese Urquelle in der Chronik des Eusebius nachweisen zu können. Dabei zieht er indessen nur die den einzelnen Namen beigefügte Amtsdauer, nicht auch ihre synchronistische Berechnung oder ihre Datirung nach Jahren Abrahams in Betracht, da letztere offenbar eigene Arbeit des Historikers ist und nicht auf Ueberlieferung beruht, und so kommt er zu dem überraschen-

den Schluß, daß Clemens gegen Ende des J. 95 oder im Anfang des J. 96 gestorben sei. Die Amtszeit seiner Vorgänger und seine eigene beträgt nämlich 14 + 8 + 9 Jahre, und diese Zahlen zu dem Jahr 64, der Zeit der Neronischen Verfolgung und dem Todesjahr Petri hinzugefügt ergeben 95 [1]). In der Kirchengeschichte bietet Eusebius zum Theil zwar andere Zahlen dar. Linus und Anencletus haben hier je zwölf Jahre, während Clemens seine neun behält (h. e. III. c. 13. 15. 34). Aber auch diese Daten weiß Erbes mit dem gewonnenen Resultat in Einklang zu bringen und er zieht zu diesem Behuf den Liberianischen Papstkatalog herbei, an den sich Eusebius bei Abfassung seiner Kirchengeschichte angeschlossen zu haben scheint. Da derselbe außer dem Anencletus oder, wie hier der Name lautet, Anacletus einen Cletus mit sechs Jahren hat, so wird vermuthet, die Jahre des letzteren gehören eigentlich dem ersteren an und sie seien überdieß durch irgend ein Versehen um zwei zu kurz gekommen, so daß die Amtszeit des Anencletus in Wahrheit acht Jahre betragen würde. Die drei ersten Pontifikate nach Petrus haben somit die Jahre 12 + 8 + 9 und diese führen, da hier mit Eusebius vom Jahr 68, bezw. 67, als dem Todesjahr des Apostels Petrus auszugehen und diese Zahl nach der üblichen Weise schon mitzuzählen sei, wieder zum Jahr 95 als dem Todesjahr des Clemens [2]).

Die Chronologie ist bestechend und wenn sie ebenso richtig wäre, als sie zuversichtlich vorgetragen wird, so würde sie der Identificirung der beiden Clemens ein

1) Jahrb. f. prot. Th. IV 730—732.
2) A. a. O. S. 732—740.

größeres Maß von Berechtigung verleihen. Aber ich konnte nicht, wie Erbes, finden, daß dieſe Auffaſſung ſich ſelbſt trägt und ſich ſelbſt bewährt. Ich konnte mich im Gegentheil des Gedankens nicht erwehren, daß ſie durch das Beſtreben getragen iſt, um jeden Preis zu dem Jahr 95 als Todesjahr des Biſchofs Clemens zu gelangen, daß ſie ohne dieſe Tendenz ſchwerlich zu Stande gekommen wäre, und ſo viel Geiſt auch aufgewendet wurde, um die Vertauſchung und die Vergrößerung der Zahlen zu begründen, ſo bleibt doch immer der Eindruck einer nicht geringen Willkür zurück. Ich will nicht von der Art und Weiſe reden, wie die Jahre des Anencletus zuerſt von 12 auf 6 reducirt und dann ſofort wieder auf 8 erhöht wurden, obwohl auch ſie ſchon ſchweren Bedenken unterliegt, noch das Wagniß betonen, die Zahlen, mittelſt deren Euſebius in der Chronik auf das Jahr 94 u. Z. oder das Jahr 2110 Abrahams [1]), in der Kirchengeſchichte (III. c. 34) auf das dritte Jahr Trajans oder das Jahr 100 u. Z. gelangte, mit voller Sicherheit auf das Jahr 95 dirigiren zu wollen: aber hervorheben muß ich, daß die Verſchiedenheit des Ausgangspunktes der Berechnung gar nicht begründet iſt. Bei der Chronik wird das Jahr 64 als das Todesjahr Petri oder das Jahr 65 als das erſte Jahr des Linus zum Ausgang genommen, obwohl Euſebius ſelbſt den Amtsantritt des Linus auf das Jahr 66, den Tod des Apoſtels Petrus auf das Jahr 68 anſetzt, und wenn hier das Datum des Euſebius verlaſſen und auf das Jahr 64 als das vermeintlich wirkliche Todesjahr Petri zurückgegriffen wird,

1) Ich halte mich bei dieſen Angaben ſelbſtverſtändlich an die Ausgabe von Schöne.

so ist bei der Kirchengeschichte consequent ebenso zu verfahren, und es ist schlechterdings kein Grund einzusehen, warum hier ein anderer Ausgangspunkt zu nehmen sein sollte, wenn nicht etwa der, daß dann das Jahr 95 entweder gar nicht oder nur auf noch größeren Um- und Schleichwegeu zu erreichen ist. Die Kirchengeschichte kann daher jedenfalls nicht für das Jahr 95 als Todesjahr des Bischofs Clemens in Anspruch genommen werden. Die Chronik läßt sich möglicherweise dazu gebrauchen und Erbes ist ein Beweis dafür, daß es Leute gibt, die ihren bezüglichen Angaben so viel Glauben schenken, daß sie nicht anstehen, gewichtige Folgerungen aus ihnen zu ziehen. Mir fehlt, ich gestehe es, ein so fester Glaube, und zu meinem Troste stehe ich mit dem Zweifel nicht allein. Wenn übrigens das Zusammentreffen des Todes des Bischofs Clemens mit dem Tode des Consuls auch zu erweisen wäre, so wäre, so auffallend man die Erscheinung auch finden mag, die Identität der beiden Personen doch noch nicht erwiesen. Denn das Auffallende beruht vorwiegend in der Dürftigkeit unserer Nachrichten über jene Zeit, während es an sich doch nicht so gar befremden darf, daß in der schon damals nicht mehr so kleinen Christengemeinde von Rom zwei Männer gleichen Namens, und waren es selbst Männer von hervorragender Bedeutung, zu derselbeu Zeit gestorben sein sollten.

Indessen haben wir bisher erst gesehen, daß kein hinreichender Grund vorliegt, die beiden Clemens zu identificiren. Anderseits sind aber Gründe vorhanden, sie auseinanderzuhalten und ich will mich, indem wir zu diesen übergehen, nicht darauf berufen, daß die Aemter eines Bischofs und Consuls sich nicht leicht mit einander

vertrugen, da man entgegnen könnte, daß ihre Incompatibilität für jene Zeit erst zu erweisen wäre, zumal das Consulat nur ein vorübergehendes Amt gewesen sei. Auch der Umstand soll nicht besonders betont werden, daß der Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth, dessen Abfassung durch den Bischof Clemens schwerlich zu bestreiten sein wird, nach Inhalt und Form sich so sehr an das alte Testament anlehnt, daß man in dem Verfasser einen gebornen Juden zu erblicken versucht sein könnte [1]). Denn so viel auch für diese Anschauung spricht, so ist sie doch nicht sicher und, wie mir scheint, konnte auch ein Heidenchrist so schreiben, der frühzeitig in die Kirche eintrat und, wie in unserem Fall ohne Zweifel anzunehmen ist, in ihrem Dienst und namentlich in der Lesung der hl. Schriften ergraute. Allein die Frage darf aufgeworfen werden, ob Clemens so frühzeitig zum Christenthum übertrat, und wenn dieses je der Fall gewesen sein sollte, ob ein Mitglied des kaiserlichen Hauses sich soweit dem Kirchendienst hingeben konnte, daß er, wie unser Brief zeigt, seine Erziehung und Bildung beinahe gänzlich zu verleugnen und eine Abhandlung zu schreiben im Stande war, die man von einem geborenen Heiden schwerlich erwarten würde, und sie ist sicherlich viel eher zu verneinen als zu bejahen. Das ist ein Grund, den Consul von dem Bischof zu unterscheiden.

Ein zweiter liegt in dem Schweigen der Alten — Pseudoclemens selbstverständlich ausgenommen — über die kaiserliche Abkunft des Bischofs. Wir haben es also mit einem argumentum ex silentio zu thun und ich

1) So Lightfoot, S. Clement of Rome. Appendix p. 263—266. Rénan im Journal des Savants 1877. Janvier p. 13 sq.

verkenne die Berechtigung des Mißtrauens nicht, mit dem man diesem Beweisverfahren im allgemeinen begegnet. Aber mit seiner gänzlichen Verwerfung würde man sicherlich ebenso fehl gehen wie mit seinem zu leichten und zu häufigen Gebrauch, und das Recht seiner Anwendung wird eben je von der Beschaffenheit des einzelnen Falles abhängen. Es gilt also einfach, seine Zulässigkeit in unserem Fall zu prüfen und nach meinem Dafürhalten dürfte sie kaum bestreitbar sein. Denn daß ein Mitglied des kaiserlichen Hauses gegen Ende des ersten Jahrhunderts Vorstand der römischen Christengemeinde gewesen sein sollte, ist ein so bedeutsames und auffallendes Ereigniß, daß es nur äußerst schwer zu begreifen ist, wie es mit Ausnahme der Clementinen und der von ihnen abhängigen Schriftsteller in der gesammten christlichen Literatur des Alterthums gänzlich unerwähnt bleiben konnte, und dieses Stillschweigen wird noch unbegreiflicher, wenn man erwägt, daß die in Betracht kommende Persönlichkeit den ältesten und glaubwürdigsten kirchlichen Schriftstellern, einem Irenäus (adv. haer. III c. 3, 3), einem Dionysius von Korinth (Eus. h. e. IV c. 23, 13) und sicherlich auch einem Hegesippus (cf. Eus. h. e. III c. 16. IV c. 22, 1) wohl bekannt war. Sie sehen sich veranlaßt zu erwähnen, daß der Brief der Römer an die Korinther entweder von ihm oder wenigstens unter seinem Pontifikat geschrieben wurde, und wenn dem so ist, sollten dann seine nahe Verwandtschaft mit dem Kaiserhaus und sein Consulat, Dinge, die noch bekannter und sicherlich auch in den Augen der ältesten Christen noch bemerkenswerther waren als die Abfassung jenes Briefes, keiner und auch

nicht der leiſeſten Erwähnung werth gegolten haben? Dionyſius von Alexandrien (Eus. h. e. VII c. 10) gedenkt des bloßen Gerüchtes, daß einige früheren Kaiſer, vermuthlich Alexander Severus und Philippus Arabs, Chriſten geweſen ſeien, und die in chriſtlichen Kreiſen offenkundige Thatſache, daß ein Vetter des regierenden Kaiſers und überdieß derjenige Mann, deſſen Söhne durch Domitian (Suet. Dom. c. 15) ſchon öffentlich zu ſeinen Nachfolgern beſtimmt waren, nicht bloß Chriſt, ſondern Vorſteher der erſten Chriſtengemeinde war, ſollte in der glaubwürdigen Literatur auch nicht die geringſte Spur hinterlaſſen haben? Ich geſtehe, daß dieſes Schweigen in meinen Augen viel beredter iſt als die Sprache des pſeudoclementiniſchen Romans und eines künſtlich aufgerichteten Zahlenſyſtems, und ich halte daher die ſeit Baronius lange Zeit allgemein herrſchende Anſicht, daß der Biſchof Clemens nicht im Conſul Clemens zu ſuchen ſei, für viel begründeter als die neuerdings ausgeſprochene, daß beide nur Eine Perſon ſeien.

Ueberdieß ſind wir für dieſe Anſchauung keineswegs auf bloße wenn auch unanfechtbare Gründe angewieſen. Die Verſchiedenheit der beiden Perſönlichkeiten hat in der Literatur wenigſtens einigen Ausdruck gefunden. In den Akten der Domitilla (c. 2. n. 9) iſt von einem doppelten Clemens die Rede, dem Biſchof und dem Conſul, der als Oheim und näherhin als Vatersbruder des Biſchofs bezeichnet wird [1]), und die Annahme, daß hier ein Nachklang der Geſchichte und der in ihr begründeten Unterſcheidung der beiden Clemens zu erkennen iſt, iſt jeden-

1) Act. SS. Mai III 8.

falls ebenſo beachtenswerth als die Erklärung, die Erbes von der fraglichen Stelle gibt, indem er meint, es liege hier einfach eine Combination eigenen Wiſſens mit der Erzählung der Clementinen vor [1]). Auch Euſebius (h. e. III c. 18. cf. III c. 16) ſpricht in einer Weiſe von dem Conſul, daß er ihn unmöglich für Eine Perſon mit dem Biſchof gehalten haben kann, und da er (h. e. III c. 30) mit Clemens von Alexandrien (Strom. III c. 6, p. 535) die Apoſtel und ſelbſt Petrus in der Ehe leben läßt, ſo hat die „fixe Biſchofsidee" Volkmars wohl ſchwerlich ſchon damals aus dem beweibten Conſular-Biſchof eine doppelte Perſönlichkeit gemacht. Höchſtens kann man ſagen, er habe den Conſul nur durch die heidniſche Literatur kennen gelernt, und das ſcheint in der That ſich ſo zu verhalten. Wollte man aber aus dem Schweigen der chriſtlichen Literatur ſchließen, der Conſul ſei mit dem Biſchof eben identiſch geweſen, ſo würde man offenbar zu weit gehen, da er als einfaches Mitglied der Chriſtengemeinde viel leichter in Vergeſſenheit gerathen konnte denn als deren Vorſtand. Eher könnte man aus demſelben folgern, er ſei gar kein Chriſt geweſen, und ob dieſer Schluß richtig iſt, wird die weitere Unterſuchung zeigen.

II.

In der That iſt einer der Gründe, auf die ſich Zahn, der erſte Beſtreiter des Martyriums und des Chriſtenthums des Conſuls Clemens ſtützt, das Stillſchweigen des Euſebius ſowohl in ſeiner Chronik als in ſeiner Kirchengeſchichte und dasſelbe iſt um ſo auffallender,

1) Jahrb. für prot. Th. IV 725.

als er an beiden Orten Domitillas, wie er meint, der Nichte des Consuls, gedenkt und somit allen Anlaß hatte, auch sein Martyrium zu erwähnen. Es ist daher nur ein Doppeltes denkbar, entweder daß er von demselben nichts in Erfahrung brachte, oder daß er die bezügliche Nachricht nicht für glaubwürdig erachtete und darum in seinem Bericht ausließ, und ob das Eine oder das Andere zutrifft, hängt hauptsächlich von der Frage, ob er Dio Cassius benützte.

In der Kirchengeschichte (III c. 18) bemerkt er, daß zur Zeit Domitians das Christenthum bereits so in Blüthe gestanden sei, daß auch nichtchristliche Schriftsteller kein Bedenken getragen haben, der Verfolgung und der Martyrien in ihren Geschichtswerken Erwähnung zu thun, und daß sie auch die Zeit der Verfolgung genau angegeben, indem sie berichten, daß im fünfzehnten Jahr der Regierung Domitians Flavia Domitilla, die Schwestertochter des Flavius Clemens, des einen der damaligen Consuln in Rom, zugleich mit sehr vielen anderen wegen des Bekenntnisses Christi auf die Insel Pontia verbannt worden sei. In der Chronik erzählt nach dem Texte des Hieronymus ein Historiker Bruttius dasselbe, während es nach dem armenischen Texte den Anschein hat, als ob Bruttius oder Brettius, wie hier sein Name lautet, nur die zahlreichen Martyrien überhaupt bezeuge, für das Martyrium Domitillas aber Eusebius selbst einstehe, und Zahn [1]) glaubte die Stelle in letzterem Sinn verstehen zu sollen, da die größere Zuverlässigkeit der armenischen Uebersetzung der Chronik gegenüber der Arbeit des Hieronymus außer Zweifel stehe und ihre An-

1) Der Hirt des Hermas S. 49—56.

gabe überdieß noch durch den Bericht oder Text des Chronographen Syncellus beſtätigt werde. Erbes [1]) ſtimmte ihm in dieſem Punkte bei, und er hätte wohl Recht, wenn der Stand der Frage ganz ſo wäre, wie er ihn dargeſtellt hat, und wenn man im ganzen nur zwiſchen dem Armenier und Hieronymus ſich zu entſcheiden hätte. Allein dem iſt nicht ſo und vor allem kann man nicht behaupten, daß der Armenier durch Syncellus eine Beſtätigung erhalte; denn deſſen Worte [2]): *πολλοὶ δὲ Χριστιανῶν ἐμαρτύρησαν κατὰ Δομετιανόν, ὡς ὁ Βρέττιος ἱστορεῖ, ἐν οἷς καὶ Φλαυία Δομετίλλα ἐξαδελφὴ Κλήμεντος Φλαυίου ὑπατικοῦ ὡς Χριστιανὴ εἰς νῆσον Ποντίαν φυγαδεύεται*, laſſen ſchon an ſich auch die andere Deutung zu, und man wird dieſe als die etwa minder nahe liegende um ſo weniger ohne weiteres bei Seite ſchieben dürfen, als der zweite Theil der Stelle dem Texte des Hieronymus: scribit Bruttius plurimos Christianorum sub Domitiano fecisse martyrium, inter quos et Flaviam Domitillam Flavii Clementis consulis ex sorore neptem in insulam Pontianam relegatam, quia se Christianam esse testata sit, näher kommt als dem des Armeniers. Sodann aber ſtehen nicht blos Hieronymus und der Armenier einander gegenüber: auch die Kirchengeſchichte kommt in Betracht und ſie gibt ihre Stimme gegen den Armenier ab. Denn da hier ganz dasſelbe, was Hieronymus den Bruttius ſagen läßt, wie wir oben geſehen, heidniſchen Hiſtorikern in den Mund gelegt wird, ſo dürfen und müſſen wir, ſo lange das Gegentheil nicht erwieſen werden kann, einerſeits auch

1) Jahrb. f. proteſt. Th. IV 710—714.
2) Chronographia ed. Bonn. p. 650.

Bruttius zu den letzteren rechnen, wenn er nicht geradezu etwa mit diesen gänzlich zusammenfällt, indem vielleicht im volleren Redestrom der Kirchengeschichte der eine zu einer Mehrheit sich erweitert hat; anderseits ist sein zweifelhafter Bericht in der Chronik nach dem bestimmteren in der Kirchengeschichte zurechtzulegen. Ferner verdient die armenische Uebersetzung in unserem Fall deßwegen weniger Glauben, weil die in Betracht kommende Stelle corrupt ist [1]), und endlich läßt sich die Entstehung der Lesart des Armeniers zu leicht erklären, als daß sie gegen alle andern Zeugen aufrecht zu erhalten wäre. Es liegt einfach ein selbständiger Satz gegenüber einem abhängigen vor und die bezügliche Verwechslung konnte um so eher eintreten, wenn der abhängige Satz im Griechischen, wie zu vermuthen ist, mit einem ὅτι eingeleitet war, weil in diesem Fall der zweite Satz ganz gleich lautete, mochte er als selbständiger oder als abhängiger gefaßt werden. Der Bruttius der Chronik ist also einer der heidnischen Historiker der Kirchengeschichte [2]) und da

1) Sie lautet: refert autem Brettius, multos Christianorum sub Domitiano subisse martyrium: Flavia vero Dometila et Flavus (für et Fl. lege Flavii) Clementis consulis sororis filius (l. filia) in insulam Pontiam fugit, quia se Christianum (l. Christianam) esse professus (l. professa) est.

2) Volkmar (Theolog. Jahrb. 1856 S. 301), Erbes (Jahrb. f. prot. Th. IV 715) u. C. Müller (Fragmenta histor. graec. 1851 IV 352) machen ihn zu einem christlichen Geschichtschreiber des dritten Jahrhunderts, weil er als Heide in der Chronik des Eusebius eine seltene Ausnahme machen würde. Allein gegen diese Ansicht spricht, daß er uns weder bei Eusebius noch bei Hieronymus näher entgegentritt, während bei einem christlichen Schriftsteller zu vermuthen wäre, daß beide oder wenigstens einer von ihnen ihn auch sonst noch genannt hätten.

der Bericht über das Martyrium der Domitilla von ihm herrührt, ſo haben wir kein Recht zu behaupten, Euſebius habe den Conſul Clemens als Martyrer geſtrichen, da wir nicht wiſſen, ob er ihn bei ſeinem Gewährsmann als ſolchen gefunden hat.

Anders ſtände die Sache, wenn unter ſeinen heidniſchen Quellen auch das Geſchichtswerk des Dio Caſſius ſich befunden hätte, und es iſt daher auch dieſe Frage zu unterſuchen. Bereits Volkmar [1]) glaubte bei Vergleichung der Stellen Eus. h. e. IV c. 2 und Dio LXVIII c. 30 ſich berechtigt, ſie zu bejahen, und Erbes [2]) wollte Dio (LXVIII c. 1. LXXI c. 8) außerdem noch in h. e. III c. 20 und V c. 5, 3 ſo ſichtlich benützt finden, daß er die Frage geradezu für völlig entſchieden erklären zu dürfen meinte. Ich konnte bei ſorgfältiger Vergleichung der Stellen dieß nicht finden. In der erſten Stelle ſcheint allerdings dem κατώρθωσε bei Dio ein κατόρθωμα bei Euſebius zu entſprechen und in der zweiten finden wir bei beiden Hiſtorikern das Wort καθαιρεῖσθαι. Wie aber daraus die Abhängigkeit des einen von dem andern bis zur Evidenz ſoll bewieſen werden können, iſt nicht zu begreifen; denn das Wort καθαιρεῖσθαι iſt ſo gewöhnlich, daß auf ſein Daſein allein ſchlechterdings nichts zu bauen iſt, und das Zuſammentreffen von κατορθοῦν und κατόρθωμα kann, wenn es je etwas bedeuten ſoll, ebenſo gut in einer dritten gemeinſamen Quelle ihren Grund haben. Bei der dritten Stelle aber iſt nicht einmal ein Schein dafür vorhanden, daß Euſebius gerade Dio vor Augen gehabt haben ſollte, wenn man nicht etwa anneh-

1) Theol. Jahrb. 1856 S. 305.
2) Jahrb. f. prot. Th. IV 715.

men will, die bekannte auffallende Rettung des römiſchen Heeres im Markomannenkrieg ſei nur durch dieſen Schriftſteller berichtet worden, und ähnlich verhält es ſich mit der für unſere Frage ſelbſt in Betracht kommenden Stelle, in der Erbes ebenfalls eine Abhängigkeit des Euſebius von Dio erblicken will. Vergleiche man, meint er, beide Berichte mit einander, ſo könne man ſelbſt noch aus dem Excerpt bei Xiphilin das Excerpt des Euſebius nach allen Momenten zuſammenſetzen, und es iſt einzuräumen, daß man hier ſogar noch eher als dort eine Benützung des Dio durch Euſebius anzunehmen verſucht ſein könnte. Dem ἐν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλούς des einen entſpricht ziemlich genau das ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ μετὰ πλείστων ἑτέρων des andern. Aber gleichwohl iſt der Schluß auch hier nicht concludent. Denn die angeführten Ausdrücke (die andern, auf die ſich Erbes noch ſtützt, beweiſen, wenn überhaupt, gegen ihn) ſind zu allgemeiner Art und ſie verſtanden ſich für jeden Hiſtoriker, der einerſeits die Zeit der Verfolgung angeben und anderſeits nur die Hauptopfer derſelben nennen wollte, von ſelbſt, und wenn man je durch ihre Aehnlichkeit ſich täuſchen laſſen könnte, ſo müßte einem die ſonſtige Differenz der Stellen die Augen ſofort wieder öffnen. Denn ſie iſt ſo groß, daß zu der Annahme, der Bericht des Euſebius beruhe auf dem Dios, auch nicht das geringſte Recht vorhanden iſt. Die Art und Weiſe, wie bei beiden von dem Conſul Clemens die Rede iſt, ſoll dabei gar nicht betont werden, da man trotz der größeren Berechtigung der gegentheiligen Anſchauung immerhin mit einigem Schein erwidern könnte, daß Euſebius in dieſem Punkte ſeinem heidniſchen Gewährsmann auf Grund ſeiner chriſt-

lichen Kenntniß das Concept zurechtgerichtet habe. Aber zu beachten ist, daß Domitilla bei Eusebius in ganz anderem Verhältniß zu Clemens als bei Dio erscheint, daß jener ihre Verwandschaft mit Domitian gar nicht berührt und daß er als Ort ihres Exils die Insel Pontia bezeichnet, während dieser von der Insel Pandataria redet, und wie man in Anbetracht dieser Differenzen auch über die Glaubwürdigkeit der Berichte urtheilen mag: von einer Abhängigkeit des E. von D. kann keine Rede sein. Es gilt daher auch jetzt noch, was schon Zahn gegen Volkmar bemerkt hat, daß die Abhängigkeit des Eusebius von Dio nicht bewiesen ist, und wenn man es auffallend finden wollte, daß der Vater der Kirchengeschichte diesen Historiker nicht benützte, so ist zu erinnern, daß derselbe gegen das Christenthum eine solche Gleichgiltigkeit an den Tag legte, daß ihn ein Christ wohl auf sich beruhen lassen konnte. Erwähnt er ja die Neronische Verfolgung auch nicht mit Einem Wort und nennt er, wenn ich recht sah, die Christen nur ein einziges Mal mit ihrem eigentlichen Namen, nämlich da (LXXII c. 4), wo Marcia als ihre bei Commodus einflußreiche Gönnerin bezeichnet wird! Berührt er auch die Domitianische Verfolgung sichtlich nicht aus irgend welchem Interesse für die Religion, sondern allein aus dem Grunde, weil er zeigen wollte, daß der grausame Domitian nicht einmal seine nächsten Anverwandten verschonte!

Es ist somit nicht nachweisbar, daß Eusebius das Martyrium des Consuls Clemens nicht anerkannte, weil nicht nachzuweisen, daß er von ihm erfahren hatte, und

1) Der Hirt S. 56.

wenn auch nicht nachgewiesen werden kann, daß es nicht zu seiner Kenntniß gelangte, so spricht dafür nach dem Stand der Frage doch die Vermuthung. Gegen das Christenthum desselben läßt sich also zunächst nur so viel einwenden, daß die altkirchliche Ueberlieferung von einem Martyrer Clemens nichts wisse [1]), und der Einwand ist thatsächlich richtig. Daß aber das bezügliche Schweigen, näherhin das Schweigen eines Eusebius und Hieronymus, wie Wieseler meint, gar nicht zu erklären wäre, wenn Clemens wirklich das Martyrium erlitten hätte, kann ich nicht zugeben und ich erinnere nur daran, daß die Kirche von ein paar Ausnahmen abgesehen die Namen der Hunderte von Christen überhaupt nicht bewahrte, welche unter Nero und Domitian des Glaubens wegen gestorben sind. Diese Thatsache allein entkräftet hier das argumentum ex silentio zur Genüge und die Frage, ob der Consul Christ war, ist daher einfach nach den einschlägigen Zeugnissen der Alten zu entscheiden.

Der Hauptzeuge ist in dieser Beziehung Dio Cassius (LXVII c. 14) und seine durch den Epitomator Xiphilinus wahrscheinlich nicht veränderten Worte sind folgende: *κἀν τῷ αὐτῷ ἔτει* (wo nämlich die Straße von Sinuessa nach Puteoli gepflastert wurde) *ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλάβιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαβίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομετιανός. Ἐπήχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν. Καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερή-*

1) S. Zahn a. a. O. S. 53. Wieseler a. a. O. S. 400.

θησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον εἰς Παν-δατέρειαν. Die Stelle wurde beinahe einſtimmig als ein Zeugniß für den Martertod des Conſuls aufgefaßt und Zahn ſah ſich, um ſeine Theſe feſtzuſtellen, zu dem Verſuch veranlaßt, den Schriftſteller der Unzuverläſſigkeit zu überführen: ſo klar iſt ihr Sinn. Nur Wieſeler [1]) machte meines Wiſſens eine Ausnahme, indem er mit Hinweis auf die damals häufigen Verurtheilungen wegen Majeſtätsverbrechen erklärte, die *ἀθεότης* des Clemens ſei ſicher nichts anderes als maiestatis crimen, das Verbrechen, die Majeſtät des Gottes Domitian, des göttlichen Repräſentanten der hl. Roma, verletzt zu haben, wenn ſie auch bei ſeiner Gattin Domitilla etwa in dem Bekenntniß des Chriſtenthums oder Judenthums beſtanden haben möge, und ihm mag inſofern Aubé angereiht werden, als er das Wort *ἀθεότης*, und zwar ſchon früher [2]), ähnlich interpretirte, wenn er auch durch den Blick auf die ganze Stelle ſich abhalten ließ, dieſelbe weittragende Conſequenz wie Wieſeler zu ziehen. Sehen wir zunächſt, ob jene Erklärung begründet iſt.

Aubé [3]) ſuchte den Sinn des Wortes nach dem Sprachgebrauch der Zeit feſtzuſtellen und da er bei Plin. ep. I, 5; VII, 33 zu finden glaubte, daß dort unter pietas einfach die Liebe zum Kaiſer und ſeinen Freun-

1) Jahrb. f. d. Th. XXII 399 f.

2) Zunächſt in ſeiner Studie: de la légalité du christianisme dans l'Empire romain pendant le premier siècle, in den Sitzungsberichten der Académie des inscript. et belles-lettres 1866 II 184 sqq., und ſodann in ſeiner histoire des persécutions de l'église jusqu'à fin des Antonins 1875 p. 163 sq. Jene Studie befindet ſich auch im Anhang (p. 407—439) dieſer Schrift.

3) Histoire etc. p. 164. 424.

den, bezw. unter impietas das Gegentheil zu verstehen sei, so hielt er sich für berechtigt, in der ἀθεότης des Clements bei Dio Cassius ohne weiteres ein Majestätsverbrechen zu erblicken. Wieseler [1]) sieht seine Interpretation darin begründet, daß Dio kurz vor unserer Stelle (c. 13) den Empörer Celsus durch die oft wiederholte Anrede Domitians als Herr und Gott dessen Gunst unerwartet gewinnen läßt und in dem Berichte über die nach dem Tode Domitians unter Nerva beschlossene Aufhebung seines Schreckensregimentes (LXVIII. c. 1) die Anklagen wegen ἀσέβεια und Ἰουδαϊκὸς βίος unterscheide, indem es hier von Nerva heißt: τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε, und es ist richtig, daß das Wort ἀθεότης an sich eine andere Deutung als die ihm bisher gewöhnlich gegebene zuläßt. Allein in unserem Falle scheint mir jene Deutung nicht gerechtfertigt zu sein und was zunächst die Wieseler'schen Gründe anlangt, so ist der erste doch zu gesucht, als daß er einen eigentlichen Beweis ergeben würde; der zweite aber wird durch Dio selbst widerlegt, indem er an derselben Stelle da, wo er von der Aufhebung der Anordnungen Domitians spricht, ohne jene Unterscheidung bemerkt: καὶ ὁ Νερούας τούς τε κρινομένους ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφῆκε, und somit hier, wie aus dem Vorausgehenden zu erschließen ist, unter der ἀσέβεια den Ἰουδαϊκὸς βίος entweder mitbegreift oder einfach ganz darunter versteht. Aubé hat allerdings bewiesen, daß man unter ἀθεότης oder impietas am Anfang des zweiten Jahrhunderts bisweilen nichts anderes als ein pures Majestätsverbrechen verstand. Aber er hat

1) A. a. O. S. 400.

nicht zugleich bewieſen, daß das Wort eine religiöſe Bedeutung nicht auch hatte, und da dieſe vielmehr die eigentliche und näher liegende iſt, ſo dürfen wir ſie überall, wo nicht das Gegentheil zu erweiſen iſt, als die zutreffende vorausſetzen.

Faſſen wir nach dieſen Bemerkungen die Stelle nun noch einmal ins Auge, ſo dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß das Wort ἀθεότης in religiöſem Sinn zu nehmen und, wie der Zuſammenhang andeutet, näherhin als der Rechtstitel zu faſſen iſt, auf Grund deſſen die εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες angeklagt und verurtheilt wurden. Denn Dio ſagt ausdrücklich, daß gegen beide, gegen Clemens und ſeine Gattin, das ἔγκλημα ἀθεότητος vorgebracht wurde, eine Anklage, auf Grund deren auch viele andere zu der jüdiſchen Lebensweiſe Abirrende verurtheilt wurden, die einen zum Tode, die andern zum Verluſt ihres Vermögens. Der Sinn der Stelle iſt hienach ſo deutlich als möglich und insbeſondere iſt klar, daß die ἀθεότης bei Clemens und Domitilla die gleiche Bedeutung haben muß und unmöglich, wie Wieſeler wollte, bei jenem im Sinn von Majeſtätsverbrechen, bei dieſer im Sinn von chriſtlichem oder jüdiſchem Bekenntniß verſtanden werden kann. Ebenſo iſt klar, daß, wenn je die beſtrittene Interpretation von ἀθεότης richtig ſein ſollte, damit die Antitheſe noch keineswegs geſichert wäre. Es handelt ſich nicht blos um dieſes Wort allein, ſondern, was Aubé anerkannt, Wieſeler aber völlig überſehen hat, auch um die nachfolgenden, und wenn nicht ſchon jenes, ſo laſſen ſie den Conſul Clemens und ſeine Gattin als Martyrer erſcheinen; denn da mit ihnen auch andere zu den jüdiſchen Sitten Abirrende und auf Grund der ἀθεότης

Verurtheilte aufs engſte verbunden ſind, ſo müſſen wir auch ſie, wenn wir die Worte unbefangen interpretiren, unter die Kategorie der letzteren ſubſumiren, und Aubé [1]) bemerkt auf ſeinem Standpunkt ganz richtig: Lorsque Dion rapporte que *l'accusation d'impiété* fit condamner Clemens, Domitilla et beaucoup d'autres, et que la cause de ces condamnations fut la chute dans les superstitions judaïques, il est, en effet, assez vraisemblable qu'il veuille indiquer des condamnations prononcées contre les Chrétiens. Mais c'est alors la seconde expression (*ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες*) qui a ce sens, et non la première, laquelle exprime seulement le genre d'accusation auquel

1) Histoire etc. Appendice p. 424. p. 166. d. h. in der Geſchichte der Verfolgungen ſelbſt, drückt er ſich ſkeptiſcher ſo aus: „Der Hiſtoriker fügt bei, daß ſie ſich zur jüdiſchen Lebensweiſe verführen ließen. Dieſer zweite Punkt ſcheint den erſten aufzuklären und geſtattet vielleicht, das Wort *ἀθεότης* in ſeinem eigentlichen Sinn zu nehmen oder als Urſache der Anklage auf Majeſtätsverbrechen ein religiöſes Vergehen zu bezeichnen. Aber dieſe That, nämlich der Uebertritt zum Judenthum, wird dem Flavius Clemens, der Domitilla und dem Glabrio (der aber nach meinem Dafürhalten hier beſſer wegbliebe) nicht ausdrücklich zugeſchrieben. Und war ſie ungeſetzlich? War die Propaganda den Juden unterſagt? Wurden ihre Proſelyten durch die Geſetze aufgeſucht und verfolgt? Man kann nichts dergleichen behaupten. Und wenn unter Annahme der jüdiſchen Sitten das Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens zu verſtehen iſt, ſo darf man es nicht als Princip aufſtellen, daß daſſelbe als Verbrechen qualificirt wurde; denn das iſt eben zu beweiſen. Der Kaiſer, es iſt wahr, war der Herr. Er beſtimmte, was verboten und erlaubt war; er erklärte für Impietät das, was ihm mißfiel. Aber u. ſ. w." Gleichwohl kommt er p. 182 zu dem Schluß, es ſei wahrſcheinlich, daß der Conſul, ſeine Gattin und ſelbſt Glabrio wenn auch vielleicht nicht entſchieden ſich zum Chriſtenthum bekannten, doch wenigſtens offene Sympathie für den neuen Glauben zeigten.

ce fait donna lieu, c'est-à-dire *l'accusation de lèse-majesté.* Ces deux expressions, réunies ou rapprochées, signifient que l'adhésion au christianisme fut taxée *d'impiété*, c'est-à-dire de crime de *lèse-majesté.* C'est-à-dire qu'on regarda ceux qui s'étaient laissés affilier à la secte nouvelle, comme ayant forfait à l'honneur et outragé la majesté du prince représentant de l'Etat, gardien de ses institutions, patron et rival des dieux, et qu'on les punit à ce titre. Es kann ſich ſomit nicht um den Sinn der Stelle, ſondern höchſtens um ihre Glaubwürdigkeit handeln, und damit kommen wir auf den Zahn'ſchen Verſuch [1]), den einſchlägigen Bericht Dios der Unzuverläſſigkeit zu überführen, oder da von den beigebrachten Gründen nur der eine Beachtung verdient, daß der glaubwürdigere Sueton hier gegen Dio ſtehe, auf Sueton zurück.

Sueton (Domit. c. 15) bezeichnet Clemens als einen Mann contemtissimae inertiae, und man hat in dieſer Charakteriſtik ſeit Baronius (ann. 98, 1) beinahe allgemein eine Andeutung ſeiner Hinneigung zum Chriſtenthum geſehen. Auch Zahn [2]) will die Richtigkeit dieſer Auffaſſung nicht beſtreiten. Er meinte aber ſofort, Sueton habe die religiöſe Richtung des Mannes jedenfalls nicht für den Grund ſeiner Hinrichtung gehalten; denn

1) Der Hirt S. 56 f. Die Bemängelung Dio's, weil er von der Mißhandlung der Chriſten unter Nero nichts ſage, beweist ſo wenig für Zahn, daß die Argumentation eben ſo gut auch umgedreht werden könnte, und was Glabrio anlangt, ſo ſpricht Dio ja ausdrücklich von mehreren Beſchuldigungen und man darf deßhalb zwiſchen ſeinem und dem Sueton'ſchen Berichte ſchwerlich einen unlösbaren Widerſpruch finden wollen.

2) A. a. O. S. 57.

man könne nicht in Einem Federzug dieſelbe Sache als einen notoriſchen und ſehr tadelnswerthen Fehler eines Mannes und als Gegenſtand eines ganz unbedeutenden Verdachtes des Kaiſers bezeichnen — Sueton fährt nämlich fort: Domitian habe ſeinen Vetter repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso eius consulatu hinrichten laſſen — und ſo könne man höchſtens zugeben, daß dem Conſul möglicherweiſe Nachſicht gegen die religiöſe Stellung ſeiner Frau bei dem Kaiſer geſchadet und bei anderen den Vorwurf einer unrömiſchen Schwäche zugezogen habe. Die Interpretation iſt indeſſen ſchwerlich richtig; denn die unrömiſche Schwäche ſchließt eine Hinrichtung wegen leichteſten Argwohns nicht aus. Der Grund des Argwohns iſt nicht angegeben. Es iſt aber zu vermuthen, daß Domitian von ſeinem Vetter, deſſen Söhne er ſchon zu ſeinen Nachfolgern beſtimmt hatte, für ſeinen Thron fürchtete, und dieſer Argwohn erſcheint dem Berichterſtatter als ein völlig unbegründeter, weil dem Mann bei ſeiner großen Trägheit das fragliche Wagniß nicht zuzutrauen ſei. Man darf ferner vermuthen, daß das Chriſtenthum des Conſuls, die Zurückhaltung, die ihm ſein religiöſes Bekenntniß bei Ausübung ſeines vielfach vom Heidenthum berührten Amtes auferlegte, vielleicht auch ſein nicht ganz offener Verkehr mit ſeinen Glaubensgenoſſen und der nächtliche Beſuch ihrer gottesdienſtlichen Verſammlungen der Grund des Argwohnes des Kaiſers war, und Sueton ſteht ſomit nicht im Widerſpruch mit Dio; ſeine dunkeln Worte erhalten durch deſſen beſtimmten Bericht vielmehr erſt einen eigentlichen Sinn und es iſt daher kein Grund

1) Vgl. Erbes a. a. O. S. 705.

vorhanden, die Erzählung Dio's als unglaubwürdig zu verwerfen.

Wir ſind indeſſen noch nicht zu Ende. Dio ſpricht von jüdiſcher Lebensweiſe und unter dieſem Ausdruck wurde im Bisherigen das Chriſtenthum verſtanden, manchmal auch unentſchieden gelaſſen, ob an dieſe Religion oder die jüdiſche zu denken ſei. Da aber der Wortlaut für letztere Auffaſſung ſpricht und Clemens in der That zu einem jüdiſchen Proſelyten gemacht werden wollte [1]), ſo haben wir unſere Auffaſſung noch zu rechtfertigen und hier iſt vor allem zu bemerken, daß auf den bloßen Ausdruck in unſerer Frage kein zu großes Gewicht zu legen iſt. Dio begreift die Chriſten auch anderwärts (XXXVII. c. 17) unter dem Ausdruck Juden und an unſerer Stelle iſt das Wort um ſo weniger im eigentlichen Sinn zu nehmen, weil wir, da unter Domitian unbeſtreitbar eine Chriſtenverfolgung ſtattfand und Dio nur von Verfolgung der jüdiſchen Lebensweiſe ſpricht, ſonſt annehmen müßten, der Hiſtoriker habe nur die Judenverfolgung erwähnt, die — wenn von jener als einer religiöſen Verfolgung überhaupt die Rede ſein kann — ſicherlich beträchtlichere Chriſtenverfolgung aber mit gänzlichem Stillſchweigen übergangen. Zudem kann jene Ausdrucksweiſe im Munde eines Mannes, der, wie Dio, ſich um das Chriſtenthum ſo wenig kümmerte, überhaupt nicht befremden. Findet ſich dieſelbe ja auch bei Sueton, ſofern unter den in der Geſchichte Domitians (c. 12) erwähnten qui vel improfessi iudaicam vivebant vitam ſicherlich Chriſten zu verſtehen ſind, und nennt ſelbſt Tertullian einmal (ad

1) Grätz, Geſch. des Judenthums. IV (1853) 507 f.

nat. I. c. 15) die Christen iudaicae religionis propinquos! Wenn aber die Sprache Dio's kein Hinderniß bildet, Clemens als Christ zu betrachten, so legt der Gesammtinhalt der bezüglichen Stelle diese Auffassung nahe. Denn man darf gewiß fragen, ob es zur Zeit Domitian's, nachdem schon seit mehreren Decennien das Christenthum die Heidenwelt an sich zu ziehen begonnen hatte, noch viele jüdische Proselyten gab, und ebenso ist fraglich, ob die jüdische Religion als solche wie die christliche verfolgt wurde. Gegen die Juden selbst wurde nie die Anklage auf ἀθεότης erhoben; ihre Religion war seit Julius Cäsar gesetzlich anerkannt [1]) und wenn auch Septimius Severus den Uebertritt zu ihr verbot [2]), so ist es doch wenig wahrscheinlich, daß Domitian die jüdischen Proselyten mit dem Tode bestraft haben sollte. Was aber in unserer Frage den Ausschlag gibt, ist die Stellung, in der Domitilla zu Clemens erscheint. Sie war sicherlich eine Christin, da ihr Christenthum sowohl durch Eusebius als durch ein römisches Cömeterium bezeugt wird, und da ihr Gatte ihr von Dio in religiöser Beziehung ganz gleichgestellt wird, so ist auch dieser für einen Christen zu halten. So ist zu schließen, nicht umgekehrt. Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, daß die von Eusebius erwähnte Domitilla mit der bei Dio vorkommenden identisch und daß in den Euseb'schen Bericht durch irgend ein Versehen statt der Frau eine Nichte gekommen ist [3]). Die Sache wird aber nicht wesentlich

1) Joseph. Antiqu. XIV c. 10, 8.

2) Spartian. Severus. c. 17.

3) Ich neige mich dieser Ansicht zu, 1) weil überall in der Literatur nur Eine Domitilla erscheint, wenn sie auch das eine Mal

anders, wenn auch zwei Domitillen anzunehmen sein sollten. Denn die Thatsache bleibt immerhin bestehen, daß unter den nächsten Anverwandten des Consuls Clemens sich Christen befanden, und sie verbreitet über den in dieser Beziehung einigermaßen zweifelhaften Bericht Dio's hinreichendes Licht.

---

als Gattin, das andere Mal als Nichte des Consuls bezeichnet oder, wie es in ihren Akten der Fall ist, zu ihm in kein bestimmtes Verhältniß ausdrücklich gesetzt wird; 2) weil die Inseln Pontia und Pandataria leicht mit einander verwechselt werden konnten, da sie nur wenig von einander entfernt sind und da beide als Verbannungsorte viel gebraucht wurden; 3) weil die Gattin des Consuls die Schwestertochter Domitians war und der Euseb'sche Bericht auch insofern eine Erklärung findet, da er immerhin eine Schwestertochter hat, wenn er sie gleich statt zum Kaiser zum Consul in Beziehung setzt. Für zwei Domitillen sind u. a. Kraus, Roma Sotterranea 2. A. S. 41 ff., wo übrigens auf die bezügliche Controverse nicht eingegangen wird, und Wieseler, Jahrb. f. d. Th. XXII 404. Erbes (a. o. O. S. 702) glaubt, daß aus der Wittwe die Jungfrau hervorgewachsen sei. Flavius Philostratus (Vit. Apoll. VIII c. 25) erwähnt nämlich, Domitian habe am dritten oder vierten Tage nach dem Tode des Consuls dessen Gattin (die er des Kaisers Schwester nennt) aufgefordert, wieder zu heirathen, und es wird angenommen, daß sie als treue Gattin und als Christin diesen Antrag zurückgewiesen und deßhalb verbannt worden sei. Es mag so sein. Aber der Verfasser der Akten Domitilla's konnte der Gattin auch ohne weiters eine Jungfrau substituiren.

2.

Giotto in Padua.

Von Dr. E. Frantz.

> Il quale Giotto rimutò l'arte del dipignere di greco in latino, e ridusse al moderno, ed ebbe l'arte più compiuta che avessi mai più nessuno. Cennino, Libro dell'arte cap I.

Von der alten Arena zu Padua war bis auf eine elliptiſche Mauer, die ein ziemlich großes Terrain umſchloß, im Mittelalter faſt alles Material zu Bauten verwendet worden. Kaiſer Heinrich III. hatte den Platz dann an den Biſchof Milo von Padua geſchenkt, deſſen Nachfolger ihn an die Familie der Delesmanini verkauften. Im Jahre 1300 ging dieſes Grundſtück in den Beſitz des Enrico Scrovegni über, der dort einen Palaſt baute und 1303 das durch Giotto's Arbeiten berühmte Oratorium vollendete. Die Conſecration dieſer ſchönen Capelle fand erſt 1305 ſtatt; denn die Deliberation des Conſiglio Maggiore von Venedig d. d. 16. März 1305 giebt uns Nachricht, daß der Erbauer ſich an den Rath der Republik gewandt hatte, mit der Bitte, ihm behufs der Einweihungsfeierlichkeit Paramente aus S. Marco

zu leihen, was auch bewilligt wurde [1]). Sowohl die alten Chroniſten als die Inſchrift am Grabe Enrico's de' Scrovegni verſichern übereinſtimmend, daß dieſer, um den Geiz und Wucher ſeines Vaters zu ſühnen, mit vielem Aufwand dieſes Werk gegründet habe.

Daß die ſchlimmen Eigenſchaften Reginaldo's ſo hervorſtechend waren, daß ſie ihn weithin bekannt machten, geht daraus hervor, daß Dante ihn in das Inferno verſetzte [2]). Zur Linken des Verdammten befindet ſich der ebenfalls als Wucherer berüchtigte Paduaner Vitaliano. —

Wenn man die durch Mantegna's Fresken berühmte Kirche der Eremitani paſſirt hat, ſieht man den durch Holzumzäunung geſchloſſenen Platz, den einſt die Arena einnahm und der jetzt inmitten eines ländlichen Gartens die einfache Kapelle birgt, welche Giotto's Meiſterhand mit unvergleichlichen Fresken ausgeſtattet hat. Zur Seite des einfachen Pächterhauſes, das den Platz bezeichnet, wo Enrico's Palaſt ſtand, ragt, halb im Grün verborgen und mit Epheu umzogen dieſes ſchlichte Bauwerk

1) Anno 1305, 16 Martii: Cum ser Henricus Scrovegno intendat facere consecrari quandam suam Cappellam Paduae, et requisierit quod commodetur sibi de pannis sancti Marci, capta fuit pars quod possint commodari de dictis pannis. Siehe die: Scritti d'arte di Pietro Estense Selvatico, Firenze 1859, p. 125, 284, nota 6.

2) Canto 17, 64 seg.:

Ed un, che d' una scrofa azzurra e grossa
Segnato avea lo suo sacchetto bianco
Mi disse: Che fai tu in questa fossa?
Or te ne va: e perchè se' vivo anco,
Sappi che'l mio vicin Vitaliano
Sederà qui dal mio sinistro fianco.

Aus den folgenden Zeilen erfahren wir, daß dieſes Laſter, dem damals die Vornehmen huldigten, in Padua viel geringer als in Florenz war.

hervor, in dem der durch den Verkehr mit Dante [1]) wahrhaft inſpirirte größte Maler des chriſtlichen Mittelalters die Perlen ſeines Genius ſo reichlich ausgeſtreut hat, daß wir in der Abgeſchiedenheit dieſes wenig beſuchten Ortes uns von ihrem Glanze faſt geblendet fühlen. Der Geſang der Vögel tönt aus dem die Kapelle umſchließenden Gebüſch und begleitet unſere Meditation, die, fern vom Geräuſche der Stadt ſich voll und ungetheilt den erhabenen Werken hingiebt, welche die tiefſten und erhabenſten Ideen der Kirche in jener einfachen, ſicheren und in ihrer Einfachheit mächtigen und überzeugenden Kunſtſprache des Mittelalters uns vorführt, welche alle Formſchönheit der Renaiſſance nicht hat erſetzen können. Wenn es Etwas giebt, das uns lebhaft an den paradieſiſchen Zuſtand reiner Auffaſſung des Göttlichen, des kindlich frommen Verkehrs mit dem Urheber aller Dinge erinnert, ſo iſt es die mittelalterliche Kunſt in der Glaubensinnigkeit, Einfalt und Größe der Anſchauung und

1) Den Verkehr mit Dante bezeugt Benv. da (Imola in Muratori, Antiq. 71. I, 1186). Comm. Purg.; Balbò, Vita di Dante, Firenze, 1853, p. 54. ſagt: »Di Giotto dice Benvenuto da Imola che ebbe famigliarità con esso; e narra, che nella sua gioventù dipingendo una cappella a Padova, vi capitò Dante, e fu dal pittore condotto a casa.« Daß Dante ſelbſt zeichnen konnte, erſehen wir aus einer Stelle der Vita Nova und aus der Biografie des Leonardo Aretino, des zweiten Biographen, der vielleicht noch Zeichnungen Dante's ſehen konnte. S. Ediz. Minerv. p. 59. Er ſagt: »Dilettossi di musica e di suoni, e di sua mano egregiamente disegnava.« Benvenuto da Imola, Canto XI del Purg. und Baldinucci im Leben Giotto's behaupten, daß dieſer Zeichnungen Dante's ausgeführt habe. Auch Bianchi in der ſeiner Ausgabe Dante's vorhergehenden Biografie Aretino's verſichert pag. XVIII ed. di Firenze 1857, nota 2: »Passò a Padova, nella qual città si prova per certo documento che avea già stanza nel 1306.«

Sprache, wie sie durch Giotto zu unvergleichlicher Würde und höchstem Adel erhoben worden ist. Es vermag uns nicht einzuleuchten, daß Giotto's Werke von den ersten Schritten seines Genius in der Oberkirche zu Assisi ab bis zur Höhe seines Stils in S. Croce zu Florenz auf einem andern Boden erwachsen seien, als auf dem einer freudigen und vollendeten Hingabe an das Glaubensleben der Kirche. Wer nichts Anderes von diesem ersten und größten der christlichen Maler gesehen hätte, als die Trümmer seiner Fresken, welche die rechte Wand der Kapelle des Podestà im Bargello in Florenz zieren, den Ueberrest der Magdalena, die vor dem Erstandenen kniet, oder die nur im Contur erhaltene Maria von Aegypten, welcher der hl. Zosimus das hl. Mahl der Versöhnung reicht, müßte von der Innigkeit, Wärme des religiösen Empfindens und der unendlichen Noblesse der künstlerischen Anschauung hingerissen werden, welche nur auf dem Boden heiliger und reiner Begeisterung gewachsen sein können. In diesen Momenten liegt unserer Ueberzeugung nach auch der beste Beweis, daß nur Giotto allein der Urheber dieser Malereien ist, wenn gleich G. Milanesi, sich auf die Inschrift am Fenster stützend, sie ihm absprechen möchte [1]). Die Anecdote Sacchetti's [2]), welche uns eine frivole Aeußerung Giotto's überliefert, ist kein historischer Beweis, da diese Novellen nur im Allgemeinen den Geist der Zeit wiederspiegeln, im Uebrigen selbst zu ihrer Zeit mehr der Unterhaltung dienten als der histo-

1) Del Ritratto di Dante Alighieri nella cappella del Palazzo del Potestà di Firenze, in den Scritti vari sulla storia dell' arte Toscana, Siena 1873, p. 105.

2) Nov. LXXV, vol II.

rischen Ueberlieferung. Um so mehr ist zu verwundern, daß ein Forscher von so ernster Richtung wie Rumohr sich durch eine solche in einer Novelle erhaltene, vielleicht müßige Erfindung, die man dem großen Maler in den Mund gelegt hat, allen Ernstes hat bestimmen lassen, Giotto der Frivolität und Skepsis anzuklagen, „welche mit der rückhaltlosen, enthusiastischen Hingebung im Widerspruch stehe, ohne welche es dem dichterischen Künstler unmöglich sei, das Hohe und Würdige anzuschauen“ [1]).

Ganz gewiß steht die Verstandeskälte in directem Widerspruch mit jener hohen, glaubensinnigen Begeisterung, welche in allen Werken Giotto's fluthet und ihnen jenen Zauber religiöser Poesie verleiht, ohne welche ein gottbegnadigter Künstler nicht denkbar ist, und der Fülle der Thatsachen gegenüber dürfen wir jene und andere Anecdoten verbannen [2]) und Rumohrs absprechendes Urtheil zurückweisen, das nur darin seine Entschuldigung findet, daß der sonst so gewissenhafte Forscher Giotto's edelste Werke nicht gesehen hatte und sein Urtheil fast nur durch die Altartafel in S. Croce zu Florenz bestimmen ließ. Die höchste malerische und dichterische Kraft, die grandioseste Charakteristik, die tiefste dramatische Gewalt der alten Florentiner offenbart sich im monumentalen Frescowerk, das der angemessenste Ausdruck der erhabenen Anschauung, des schwungvollen Stils, der Ideentiefe der Schule ist. Auch das von Rumohr an's Licht gezogene Gedicht Giotto's, in dem er die nach dem Tode des hl. Franciscus in diesen Orden einbrechen-

1) It. Forsch. II, 55.

2) S. auch Crowe u. Cavalcaselle Gesch. der it. Malerei I, 260.

den Laster tadelt, beweist nichts Anderes als Giotto's ideale Anschauung und seinen Eifer für die Reinheit der von dem großen Apostel des Mittelalters gepredigten Lehren, welche bei dem starken Andrang zu seinem dreifachen Orden vielfach bei Seite gesetzt wurden, so daß uns das Verhalten dieser Ordensbrüder Bonifaz VIII gegenüber kaum noch verwundern kann. Wie tief, erhaben und begeistert Giotto den Geist der evangelischen Tugenden, der Losschälung vom Geiste der Welt zu erfassen vermochte, dafür sind die unvergleichlichen Deckenbilder der Unterkirche von Assisi Zeuge, welche das Grab des Heiligen überspannen, und in denen die drei Ordensgelübde sowie die Verklärung des Ordensstifters in gewaltigen Allegorien erscheinen, wie sie nur das Mittelalter in jener Zeit des in Franciscus aufblühenden mystischen Geistes der Gottes- und Menschenliebe so reich und poetisch zu gestalten vermochte [1]). —

Das Oratorium der Ss. Annunziata in Padua, welches Giotto's Fresken enthält, bildet ein einfaches, durch ein Tonnengewölbe geschlossenes Rechteck, an welches sich eine aus den drei Seiten des Sechsecks gebildete Apsis

1) Wenn Rumohr (It. Forsch. II, 67) diese Allegorien als mönchisch kindische Arbeiten abweist, die nicht die Gedanken des Künstlers ausdrücken, so ist ihm nicht nur der Ernst und die Würde dieser Allegorien verschlossen, denen überall die hl. Schrift zu Grunde liegt und die ein wahres Compendium der ascetischen Theologie bilden, sondern es fehlt ihm selbst das Verständniß für den poetischen Duft der Franciscuslegende, welche eine der edelsten Blüthen des Mittelalters ist. Die großen Meister des Trecento sind eben nicht zu verstehen, wenn man sich nicht in Leben und Fühlen der Zeit versetzt, aus der sie hervorgehen. Eine nüchterne Verstandeskritik ohne Würdigung des poetischen Elements streift allen Duft von diesen Gebilden fort.

anschließt. Die Zahl 6 wiederholt sich in den Fenstern der rechten Langwand. Den Abschluß des kleinen und zierlichen Chores gegen das Schiff bildet ein einfacher Spitzbogen, dem die Eingangsthür gegenüber liegt. Hinter dem kleinen Altar befindet sich der Sarg des Erbauers, der im Jahre 1320 zu Venedig im Exil verstorben war und von seinen Kindern hier beigesetzt wurde. Aus der Inschrift: »Joñis magistri Nicoli« dürfen wir schließen, daß Giovanni Pisano der Sculptor gewesen ist.

Diesem in schönen Verhältnissen construirten Bau hat Giotto in so meisterhafter, ächt künstlerischer und fein durchdachter Weise seinen Bildercyklus angepaßt, daß die vollkommene Harmonie des Ganzen wohl den Gedanken erwecken kann, der Entwurf der Architectur sei von Giotto selbst [1]). Es war im Jahre 1306 als Giotto nach Padua kam, wie Rossetti in seiner »Descrizione delle Pitture di Padova«, einer Handschrift folgend, die er gelesen hatte, feststellte [2]), und der gelehrte Abate Morelli in der »Notizia di Opere di Disegno« mit hinlänglichen Beweisen bekräftigte. Daß diese Fresken selbst in den dem Verständniß der mittelalterlichen Kunst wenig erschlossenen Zeiten ihre Bewunderer fanden, beweist der in Padua 1805 verstorbene d'Hancarville [3]), ein eifriger

1) Der Plan des Oratoriums wurde in der I Ausgabe des citirten Werkes des Marchese Selvatico veröffentlicht.

2) Fol. 19. Siehe auch Moschini, Memoria della Origine e delle Vicende della Pittura in Padova, 1826, p. 5.

3) Ueber ihn siehe Moschini, Guida per Padova p. 7. Der Verfasser erzählt von ihm (Memoria etc. pag. 5, Anm. I) folgende Anecdote: »Egli circondato da dotta turba, avida di udirne le non comuni idee, stava leggendo, in faccia a questi depinti, ciò che aveane scritto a illustrazione. Quando era in descrivere l'Avarizia, la notò come tenente in mano uno borsa.

Bewunderer und Erklärer dieſer Werke, aus deſſen handſchriftlichem Nachlaß leider nur ein geringer Theil in der »Storia della Scultura del Cicognara« veröffentlicht wurde. Wir gehen demnach zur Betrachtung der Fresken über.

Die Wölbung iſt in klarem Azurblau gehalten und durch goldene Sterne belebt. Zwei Gurtbögen ſpannen ſich, wie in der Cappella del Podestà zu Florenz, darüber hin und theilen den Raum der Wölbung in drei gleiche Felder. In der Scheitelhöhle der Decke ſind in Medaillons die Figuren des Herrn und der hl. Jungfrau verſetzt, während an den Seiten 8 Rundbilder von Propheten das Ornament beleben und eine wohlthuende Harmonie erzeugen. Den Raum unter der Decke nehmen in dreifacher Reihe die Darſtellungen aus dem Leben Chriſti und der hl. Jungfrau in fortlaufender Erzählung ein. Auch hier iſt durch den fein ornamentirten Rahmen mit wiederkehrenden kleineren Scenen aus dem N. Teſtament für wohlthuende Abwechslung geſorgt. Die Eingangswand, oben von einem dreitheiligen Fenſter durchbrochen, enthält die große Darſtellung des letzten Gerichts; der den Chor abſchließende Bogen zeigt den Erlöſer in der Glorie von Engeln angebetet; darunter die Verkündigung: der Anfang und das Ende ſeiner erlöſenden Thätigkeit. Ein marmorartig gemaltes Baſament nimmt den unteren Raum ein und trägt auf gemalten Pilaſtern den monumentalen Freskoſchmuck der Wände. Hier ſind

Ma un uomo, di occhio più acuto, lui disse: sè riconoscere che quella teneva nella mano un cuore non una borsa. A che colui rispose prontissimo, senzachè si turbasse: Ciò mi fa meglio. Mi assistono le Sacre carte. Ubi thesaurus vester est, ita et cor vestrum erit.«

grau in grau die 7 Haupttugenden und 7 Hauptlaster in kleineren, geistreichen allegorischen Darstellungen geschildert.

Der monumentale Katechismus, die Predigt der Grundwahrheiten der Heilslehre und des göttlichen Heilsplanes [1]), wäre unvollständig gewesen, wenn er in der lebhaften, dramatisch bewegten Darstellung der mittelalterlichen Kunst nicht den Weg der Tugend und des Lasters und ihre Ausgangspunkte, in der Belohnung des Himmels und der Strafe der Verdammniß, den Augen des Volkes vorgeführt hätte.

Von der rechten Seite des Altars erstreckt sich darum dieser Allegoriencyklus der Tugenden bis zum letzten Gerichte über der Eingangspforte hin, wo er sich an die Wonne der Seligen anlehnt, bedeutungsvoll in seinem ersten Felde mit einer brennenden Lampe beginnend, welche im Sinne des Evangeliums den Gnadenzustand sinnbildet, die Leuchte der Tugend, welche den Pfad, der zum Leben führt, erhellt. Links beginnen die Laster ebenfalls im ersten Felde mit einer Lampe; aber hier bedeutet sie die Mahnung, umzukehren, das geistige Licht zu suchen und so das Gericht zu vermeiden. Wie der Leuchtthurm dem Schiffbrüchigen die Nähe des Landes verkündet, so deutet die Lampe hier die dem Rückkehrenden allezeit bereite Gnadenhülfe an.

Die Zeit ist im Ganzen gnädig mit Giotto's unsterblichen Werken umgegangen, die Feuchtigkeit hat Manches beschädigt; von dem unteren Cyklus der Tugenden und Laster haben grausame Hände durch Zerkratzen Einiges

1) Nach dem hl. Gregor oft eindringlicher als das Wort. Siehe auch Durand. Ration. divin. offic. lib. I: de picturis et imaginibus et ornamentis ecclesiae.

zerstört; aber in den oberen Bilderreihen ist Vieles so strahlend und frisch, so transparent in dem Giotto eigenen, verklärten Colorit erhalten, so gesättigt von überirdischer und malerischer Schönheit, daß der Eindruck ein überwältigender und unauslöschlicher ist. Mit größerer Einfalt, heiligerem Schauer vor der Berührung des Ewigen, hingebenderer Liebe und selbstloserer Freude des Herzens haben heilige und auserwählte Seelen nicht ihre Visionen niedergeschrieben oder dem mitgetheilt, der sie der Welt verkündete, als Giotto hier in den großen, einfachen und vornehmen Zügen seines Stils seine Compositionen hingeschrieben hat. Denn es ist derselbe Geist unsterblichen kirchlichen Lebens, der dort in den Visionen der Heiligen waltet, wie hier, wo die gottgeweihte Künstlerseele an der Hand der Kirche eintritt in die königlichen Hallen des Glaubens und die von der Begeisterung der Phantasie gelenkte Hand die Werke Gottes schildert in ihrer urewigen einfachen Schönheit, die so erhaben ist, daß die einfachste, demüthigste Sprache der Kunst als der würdigste und adäquateste Ausdruck erscheint, und alle spätere Formschönheit der Würde und Größe der Idee nichts hinzufügen kann.

Diejenige Tugend, welche dem Himmel am nächsten steht, ist die Hoffnung: sie ist deshalb hier dem Theile des letzten Gerichts zugewandt, wo die Belohnung ihren Anfang nimmt, denn nach Dante ist sie:

. . un attender certo
Della gloria futura, che produsse
Grazia divina a precedente merto [1]).

In der Hoffnung berührt die Erde den Himmel,

1) Spes est certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia meritis praecedentibus. Petrus Lomb. Theol. univ.

das Verdienst die Krone, die Erwartung den Besitz. Der andern Seite des letzten Gerichts, wo der Sturz der Verdammten die Schrecken der ewigen Gerechtigkeit enthüllt, gebührt zunächst der Platz der Verzweiflung, welche als der Anfang der Hölle auf Erden gedacht ist. Die Verzweiflung beraubt sich freiwillig jeder göttlichen Hülfe und jeder Verbindung mit Gott und ist darum der Anfang jenes Reiches, welches die Hoffnung ausschließt. —

Die Hoffnung selbst, eine leichte, jugendliche Gestalt in anspruchslosem Gewande und mit Flügeln ausgestattet, mit deren Hülfe sie dem Herrn entgegenstrebt, der von der Höhe herabsieht und ihr den Engel mit der Krone entgegensendet, erscheint als lebensvoller Ausdruck der von Sehnsucht verzehrten Seele, die sich von der irdischen Verbannung losreißt; denn die Hoffnung lebt in der Zukunft. Sie ist hier die Verkörperung des Pauliniſchen Wortes: Capio dissolvi. Welch ein Fortschritt an dramatischem Leben der Darstellung gegen die frühere Auffassung, welche — wie an der Broncethür des Baptisteriums zu Florenz [1]) — die Hoffnung als sitzende Gestalt bildete, ruhig zu der Krone der Verheißung aufsehend; jetzt ist sie die verkörperte Sehnsucht geworden: Wer giebt mir Flügel!

Der Gegensatz der Hoffnung erscheint als Megäre, die durch Erhängen ihrem Leben ein Ende setzt. Die krampfhaft geballten Fäuste deuten die innere Qual an; ein Dämon zieht ihr die Seele aus dem Körper.

Caritas, die im Lichte des Glaubens thätige Gottes-

1) Andrea Pisano's Arbeit nach Entwürfen Giotto's, von unvergleichlicher Noblesse des Stils und durch die sorgfältigsten Studien der Natur auf der Höhe der Zeit.

und Menſchenliebe erſcheint heiteren Ausdrucks als die wahre Abundantia mit Früchten und Blumen ausgeſtattet; zu ihren Füßen liegen Säcke mit Geld: die Spenden an die Armuth. Zu Chriſtus emporſchauend, der in kleiner Halbfigur von der Höhe in das Bild ragt, reicht ſie ihm ein Herz dar. Ihr Gegenſatz, der Neid, iſt durch eine böſe Alte dargeſtellt, welche in Flammen ſteht, ein treffliches Symbol für den unlöſchbaren Durſt der Seele, der das eigentliche Weſen des Neides ausmacht; denn er iſt ein lebendiger Theil der Hölle auf Erden und dem Abgrunde entſtammt. Die gekrümmten Teufelshörner an der Stirn vollenden das Infernale der Erſcheinung:

Durch den Neid des Teufels iſt die Sünde in die Welt gekommen. Aus dem Munde geht eine Schlange hervor, die, ſich zurückwendend, die Geſtalt in die Stirn beißt; denn das Gift der Verläumdung kehrt ſich gegen den Urheber. Die Krallen an den Händen deuten auf das Zerfleiſchen des guten Rufes, während die großen wolfsartigen Ohren an die gierige Wölfin erinnern:

Di natura si malvagia e ria
Che mai non empie la bramata voglia,
E dopo il pasto ha più fame che pria.
Inf. c. I.

Der Glaube zeigt ſich als ehrwürdige Matrone im wallenden Gewande mit der Mitra geſchmückt. In der Rechten hält ſie das Kreuz, das ſie auf ein niedergeworfenes Götzenbild ſtemmt, während die Rechte eine Rolle mit dem Credo entfaltet. Von ihrem Gürtel hangen die Schlüſſel herab, welche die Binde- und Löſegewalt der Kirche bezeichnen.

Der Unglaube iſt eine männliche, in weite Gewänder

gehüllte, hinkende Gestalt, einen flachen Helm auf dem Haupte tragend. Auf der ausgestreckten Rechten hält sie ein kleines Götzenbild, das einen Strick um ihren Hals geschlungen hat und sie daran dem Feuer zulenkt, das rechts emporlodert: ein treffendes Bild dafür, daß der Unglaube sich zum Sclaven des Götzendienstes oder der Irrlehre macht; denn wenn die für die Anbetung der Gottheit im Geiste und in der Wahrheit erschaffene Seele sich dem wahren Cultus entzieht, erwählt sie ein Götzenbild, dem sie huldigt: dieses falsche Idol zieht sie dem Abgrunde zu. Die kleine Greisenfigur, die von oben herab eine Rolle entfaltet, ist die ewige, uralte Wahrheit, welche sich jedem offenbart, der sie sucht; aber da die Ohren der behelmten Gestalt mit Klappen fest verschlossen sind, ist die Stimme der Warnung vergebens [1]).

Die Gerechtigkeit ist durch eine ehrwürdige Frau mit Krone und Mantel repräsentirt, welche die Schaalen der Wage im Gleichgewicht erhält, in denen zwei Figürchen stehen, beide wie Genien geflügelt. Die eine krönt mit Lorbeer einen fleißigen Arbeiter, während die andere einen knieenden Uebelthäter richtet. Die Segnungen der Gerechtigkeit sind durch das kleine geistreiche darunter befindliche Bild erläutert: ein Paar, das auf die Falkenjagd zieht, eine fröhliche Gruppe von zwei tanzenden und einer das Tamburin schlagenden Frauengestalt, reiche Kaufleute, die friedlich ihres Weges ziehn.

Die Ungerechtigkeit tritt als Richter auf und sitzt in einem festungsartigen Thor, von Strauchwerk umgeben. Die linke Hand hält das Schwert, die rechte eine Lanze

1) Sophonias cap. III, 19: salvabo claudicantem. S. Selvatico, l. c. p. 244.

mit Krallen und Doppelhacken; auch die Finger endigen in Krallen: ein Bild der Raubsucht. Die Andeutung des Festungsthores mit Zinnen bezieht sich wohl, wie Selvatio glaubt, auf das in den Feudalschlössern und Felsenburgen mißhandelte Recht des Volkes. In dem die Figur umziehenden Buschwerk denkt der Künstler vielleicht im Sinne Dante's an die als »selva selvaggia ed aspra e forte« verschlungenen Irrwege der menschlichen Schuld. Darunter sind, entsprechend den Segnungen des Friedens in der Gerechtigkeit, die Folgen der Ungerechtigkeit: Raub, Mord und Vergewaltigung der Frauen.

Die Mäßigung offenbart ihren ruhigen Charakter in bescheidener und gesammelter Haltung; in ihrem Mund trägt sie ein Gebiß, den Zügel des Wortes. Das Schwert ist mit dem Gürtel in der Scheide festgebunden, denn sie übt nicht Gewaltthat, Rache noch Wiedervergeltung.

Zorn ist ein Weib, das sich mit rasender Geberde das Kleid über der Brust aufreißt und, das Haupt von gelöstem Haar umwallt, wüthend nach oben blickt.

Die Tapferkeit und Stärke erscheint als gepanzerte Frau mit Löwenfell, in der Rechten den Streitkolben haltend, während die Linke den Körper mit dem hohen Schilde bis zu den Augen deckt. Das Schild, mit heraldischem Löwen in der Mitte, enthält die abgebrochenen Spitzen der Pfeile. Auch hier ist die Darstellung an der Thüre des Baptisteriums zu Florenz, welche die »Fortezza« als jugendlichen Hercules auffaßt, erweitert.

Die Unbeständigkeit ist eine jugendliche Frauengestalt, die auf einem Rade balancirt, das auf marmorner schiefer Ebene dahinrollt, vielleicht anspielend an das Wort des Ecclesiasticus: Praecordia fatui quasi rota carri:

et quasi axis versatilis cogitatus illius. Cap. XXXIII, v. 5 [1]). Auf die stürmische Bewegung deutet das fliegende Gewand.

Die Klugheit, vor einem jener mittelalterlichen Pulte sitzend, deren sich die Gelehrten bedienten, mit einem Buch vor sich, hält in der Rechten einen Zirkel, in der Linken einen Spiegel, in dem sie sich betrachtet; sie ist janusköpfig gedacht, das jugendliche weibliche Antlitz ist dem Spiegel zugewandt, das andere, alt, männlich gebildet, nach oben gerichtet. Der Spiegel deutet auf die Reflexion, welche der Handlung vorausgeht, das Abwägen nach höheren Motiven, das dem gedankenlosen Genußmenschen fremd ist; in dem Zirkel ist das Beschränken und Ordnen der Triebe und Neigungen angedeutet; das doppelte Antlitz will wohl sagen, daß in der Klugheit die Unschuld und Frische der Jugend und die Reife und Weisheit des Alters vereinigt sind. Die Klugheit, im christlichen Sinne, legt an die Dinge den Maßstab an, den ihr der Himmel reicht. Ihr Haupt ist mit einem Schleier umhüllt, weil die Klugheit ihre Schätze vor dem Auge der Welt verbirgt, ihre Geheimnisse hütet und ein wesentlich innerliches und zurückgezogenes Leben führt, in dem Alles wohlgeordnet ist.

Die Thorheit zeigt sich dem gegenüber als phantastisch aufgeputztes Wesen, mit einem Kopfschmuck von Federn nach indianischer Weise, in der Rechten eine Keule haltend; das vorn kurze, ausgezaddelte Gewand ist mit einem aus Stroh geflochtenen Gürtel zusammengehalten. Daß Giotto hier mehr als ein bloßes Bild einer Närrin

1) Selvatico l. c.

geben wollte, ist wohl glaublich. Der heidnische Schmuck deutet vielleicht im Sinne des Apostels auf die Heiden, welche die Wege Gottes nicht kannten: „Er hat sie der Thorheit ihres Herzens überlassen.“ Die Figur ist eine Frau und M. Selvatico irrt augenscheinlich, wenn er sie als »Un uomo quasi nudo« bezeichnet. p. 346. l. c.

Der Cyclus der Fresken aus dem Leben des Herrn und der hl. Jungfrau beginnt mit dem Protoevangelium und endigt in der 38. Darstellung neben dem Hauptbilde.

Die oberste Reihe schließt ein gemalter Sims ab, entsprechend dem unteren Sockel, der die monumentale Malerei trägt. In gewissen Abständen sind auch hier halbe Figuren von Aposteln und Kirchenvätern eingefügt, die zarte und geschmackvolle Decoration belebend und vergeistigend.

Die Reihe beginnt mit der Verwerfung von Joachims Opfer und der Vertreibung desselben aus dem Tempel.

Das zweite Bild zeigt eine bergige Gegend. Vor der Felsenhöhle, die im Berge sich öffnet mit einem Schutzdach über dem Eingang lagert eine Heerde. Zwei Hirten kommen theilnehmend und verständnißvoll Joachim entgegen, welcher mit dem Ausdruck tiefer Trauer und in sich versunken einherschreitet; auch ein Hündchen begrüßt ihn freudig. Der schöne Ausdruck der Trauer des alten Mannes, die Theilnahme der jungen Hirten sind von ergreifender Wirkung, wahr, einfach und gefühlvoll zur Darstellung gebracht.

Im dritten Bilde sieht man die hl. Anna einsam in ihrem Hause sitzen von einem Engel gesegnet. Gute Beobachtung der Natur spricht aus der alten Dienerin,

welche unter dem Porticus spinnt. Ueber der Abgeschiedenheit des Hauses lagert friedliche Stille.

Das Opfer Joachims vollzieht sich in felsiger Gegend, wo vor einem Altar mit geschlachtetem Lamme Joachim am Boden ausgestreckt erscheint. Die Geberde drückt das innige und demüthige Flehen um die Gnade der Nachkommenschaft erschöpfend aus. Schon naht dem Bittenden die Verheißung: ein hl. Bote des Himmels sagt ihm Gewährung zu, die Hand Gottes von oben herab gesenkt ertheilt ihm den erbetenen Segen. Das Bild ist ein einfacher und würdevoller Ausdruck für die Kraft des Gebetes der gottliebenden Seele.

Das Bild der Vision führt den hl. Joachim schlafend vor, das Haupt auf die rechte Hand gestützt, während vom Himmel ein Engel herabschwebt; davor die Heerde und die beiden Hirten in trefflicher, überaus natürlicher Haltung. Aus diesen kleinen Zügen tritt immer wieder die Meisterschaft Giotto's in der Beobachtung des Lebens, die ihn so hoch über seine Schule erhebt, zu Tage.

Die Begegnung an der goldenen Pforte offenbart die heilige Freude im Wiedersehen der getrennten Ehegatten, verklärt durch die erhabene göttliche Verheißung. In den die hl. Anna begleitenden Frauen verklingt der freudige Affect. Nur Giottino hat diesen Vorgang mit solcher Würde, Ruhe und Adel der Auffassung wiedergegeben. Seine Darstellung in dem 2ten Chiostro in S. Maria Novella zu Florenz ist uns immer, so oft wir uns mit ihr beschäftigten, der des Meisters fast ebenbürtig erschienen [1]).

1) Ein in der Luft schwebender Engel führt die Ehegatten zusammen, eine edle und durchaus ideale Auffassung.

Die Geburt der hl. Jungfrau zeigt in dem schlichten Hause einen doppelten Vorgang: in der oberen Abtheilung wird das Kind der Mutter gereicht, während man es in der unteren bekleidet. Unter dem Porticus erscheinen zwei Frauen im Gespräch. Die Erzählung ist überaus einfach und edel, die Composition durchsichtig und wohl abgewogen [1]).

Die Darstellung im Tempel ist ein Bild voll Andacht und Ruhe. Die Hände vor die Brust gekreuzt, mit bewußter und demüthiger Hingabe ihrer selbst erscheint das zarte Kind vor dem Hohenpriester, der ihr freudig die Arme entgegenbreitet [2]). Die Würde der Jungfrau ist in dieser zarten Kindesgestalt beschlossen; das feine Oval des von blondem Lockenhaar umsäumten Gesichts athmet Begeisterung, während die ruhige, sichere Körperhaltung Würde und Verständniß für die Erhabenheit des Opfers ausdrückt. Auch hier dürfte nur Giottino's Darstellung im Chiostro von S. Maria Novella in Florenz an Feingefühl für die Darstellung Mariä als »Sedes sapientiae« hinanreichen, während Taddeo Gaddi in seinem figurenreichen Bilde in S. Croce zu Florenz die hl. Stille und Feierlichkeit nicht mehr kennt, sondern

---

1) Welch ein Schritt von dieser rührenden Einfachheit der mittelalterlichen Darstellung zu der Auffassung Andrea's del Sarto im Chiostrino der Ss. Annunziata zu Florenz oder dem Fresco Ghirlandajo's in S. Maria Novella mit ihrem weltlichen Pomp.

2) Maria hat die Hände über der Brust gekreuzt; die hl. Anna, vor dem Priester sich verneigend, führt ihm das Kind zu. Wenig Architectur, die Vorhalle des Tempels andeutend und vorn einige Zuschauer. Der Geist heil. Stille liegt wie der Abendglanz über diesem Bilde.

durch unruhige Gruppen einen Effect sucht, da er der feineren Characterisirung nicht Herr ist [1]).

Im 3. und 4. Bilde aus dem Leben Mariens kommt die Vermählung der hl. Jungfrau zur Darstellung. Die Stäbe werden dem Hohenpriester von den Bewerbern überreicht, der, eine ehrwürdige Greisengestalt, gegen die jugendlichen Typen einen prächtigen Gegensatz bildet. Unter den Bewerbern ragt, durch den Nimbus characterisirt, das edle Antlitz des hl. Joseph hervor.

Der hohe Priester und die Bewerber knieen vor dem Altar, auf dem die Stäbe liegen und flehen den Himmel an, den von Gott erwählten Bräutigam durch ein Zeichen kenntlich zu machen. Eine holdselige Einfalt und Würde liegt in dem Ausdruck dieses gemeinsamen Gebetes; in den Physionomien der Jünglinge ist Spannung und lebhafte Erwartung sichtbar.

Das Wunder ist geschehen, und (in der II. Darstellung) die Verlobung des erwählten Paares findet statt. Voll demüthiger Freude und ehrfurchtsvoller Scheu, den erblühenden Stab in der Linken, nähert sich der hl. Joseph der holden Braut, welche bescheiden den Blick zu Boden senkt. Der Hohepriester hält beide Hände des Paares und vermittelt die Uebergabe des Ringes. In der Ferne weilt die ausdrucksvolle Gruppe der Freier, welche wehmüthig dem Vorgange zuschaut.

Maria trägt weißes Gewand [2]), darüber ein Ober-

1) Tizian's Bild in der Akademie zu Venedig lehnt sich an beide Darstellungen an; in der Volksgruppe sind schöne Typen, die Farbe ist harmonisch, aber der Inhalt gering, der Vorgang ist in das venezianische Ceremonienbild übersetzt.

2) Vielleicht ursprünglich hellblau und später erblichen, wie an mehreren anderen Stellen.

kleid mit offenen Seiten ohne Aermel, das in edelstem Wurf die schlanken Glieder umhüllt und in einer Schleppe endigt. Das über den Boden hinfließende, überaus edle Gewandmotiv vollendet den Eindruck der erhabenen Würde, Sanftmuth und Milde, welche über die holdbewegte, sanftgeneigte Gestalt ausgegossen sind [1]) Ihr blondes Haar wallt gelöst über die Schultern herab, oben durch einen Kranz zusammengehalten; der linke Arm ist leicht über den Körper gelegt, die Rechte ruht in der Hand des Priesters, bereit, den Ring zu empfangen. Zurückhaltung, jungfräuliche Scheu spricht aus dem zu Boden geschlagenen Auge, Ergebung in den göttlichen Willen aus der sanften Neigung des Hauptes, während die durch die ganze Gestalt hingehende zarte Wellenlinie der Schönheit den Eindruck der Grazie vollendet. Sie ist in Wahrheit die makellose Lilie, das Urbild aller Reinheit und Demuth, die erwählte Mutter eines neuen Geschlechts, deren Schönheit ganz geistig ist, eine Gestalt, wie sie nur aus einem gläubigen, an den Quellen des kirchlichen Lebens genährten Künstlergemüth hervorgehen konnte, das an der Hand der Kirche die ewigen Gedanken Gottes, die Ideale seines Reiches angeschaut hat [2]).

1) Vergl. damit die bei Nicepb. Call. H. eccl. (Tom. I, l. 2, cap. 23, ed. Paris 1630) erhaltene Tradition vom Aussehen der hl. Jungfrau. Das von Epiphanius erwähnte schöne blonde Haar, der lichte Ton der Hautfarbe, vor allen die „göttliche Anmuth, welche bei ihr aus Allem hervorleuchtete" sind von Niceph. geschildert und auch in Giotto's Darstellung vorhanden. Das Handbuch der Malerei von B. Athos, § 447, sagt: „(die Hautfarbe) waizenfarbig, die Haare gelb."

2) Nach jahrelangen Studien über die italienischen älteren und neueren Schulen glaubte der Verfasser, dieser Madonna Giotto's die Krone zuerkennen zu müssen. Das Ideal der Demuth und Reinheit

Der prächtige Kopf des hl. Joseph mit dem Ausdruck scheuer Ehrfurcht und großer Innigkeit ist ein wahres Ideal männlicher Kraft und jungfräulicher Reinheit. Nur Giotto's Meisterschaft vermochte diese Vereinigung von männlicher Würde, Demuth und Herzenseinfalt ganz und voll in seiner Kunstsprache ausdrücken. Die kraftlosen Greise mit kahlem Haupt, in denen eine spätere Zeit, der die religiöse Anschauung dieser heiligen Verbindung gänzlich abhanden gekommen war, den Nährvater des Herrn darzustellen beliebte, erscheinen, abgesehen von anderen Gründen, wenig geeignet, die Jugend des Erlösers zu schützen, die hl. Familie zu erhalten und in die Verbannung Aegyptens zu geleiten. Das Mittelalter in seiner Glaubensfrische allein konnte einen hl. Joseph darstellen, der in seiner männlichen, vollkräftigen und würdevollen Erscheinung zugleich das Ideal der Reinheit und Herzenseinfalt repräsentirte und geeignet war, den Absichten der göttlichen Vorsehung zu entsprechen [1]). Wer

ist hier am sichersten wiedergegeben und, frei von der Weichlichkeit späterer Auffassung, ist diese Figur doch von einem Zauber religiöser Poesie umflossen, daß wir hier lebhaft empfinden, wie empfindlich die Renaissance die Auffassung der »Immaculata« in ihrer dem Himmel entsprossenen Würde geschädigt hat, indem sie die Formgebung in den Vordergrund drängte.

1) Ebenso ungenießbar wie die kraftlosen Greise in der Kunst der Quattro- und Cinquecentisten sind die neueren sentimentalen Darstellungen des hl. Joseph, die sich wenig über einen einfältigen Handwerker emporschwingen. Halbe oder gänzliche Kahlheit scheint auch hier ein nothwendiges Moment für die Auffassung des Ernährers und Beschützers des Erlösers zu bilden, von dem man nicht abgehen zu können überzeugt scheint. Auf den Sarkophagen der alt-christlichen Kunst kommt der hl. Joseph als unbärtiger Jüngling vor mit der Tunika bekleidet, ähnlich den frühen Christusdarstellungen, welche ebenfalls sehr jugendlich aufgefaßt sind. Die Mosaiken von S. Ma-

ſich mit voller Hingabe in dieſe edle Kunſtſprache des Trecento, wie ſie in Giotto ihren vornehmſten, würdevollſten Ausdruck gefunden, verſenkt, wird bald empfinden, wie geeignet ſie iſt, die edelſte Aufgabe der Kunſt zu erfüllen, die Herzen zum Transcendentalen zu erheben, die Gefühle zu läutern, und in der Darſtellung des himmliſchen Ideals jene prieſterliche Aufgabe zu erfüllen, die Erziehung des Menſchengeſchlechts zu vollenden, die Thore des Himmels zu öffnen und den Schimmer unſterblichen Lichtes der Verheißung über die dunklen und verſchlungenen Pfade der Erde auszubreiten.

Der Hochzeitszug des hl. Paares offenbart dieſelbe geiſtige Schönheit wie die Vermählung. Auch hier iſt königliche, jungfräuliche Würde wie Sonnenglanz über die ſanftgeneigte Geſtalt Mariens ausgegoſſen. Ihre Augen ſind zu Boden geſchlagen, die Hand zieht beſcheiden das weitausladende Obergewand an ſich, das in edelſtem Wurfe ihre ſchlanke Figur umfließt: ſo iſt ſie die ſchönſte Blüthe, welche die Erde getragen auf dem Boden, befruchtet durch das Gebet und die Sehnſucht der Völker, und ihre Schritte verſcheuchen die Schatten der Finſterniß [1]).

Die Erzählung ſetzt ſich in der wundervollen Ver-

---

ria Maggiore a. d. 5. Jahrh. zeigen ihn im gereiften, kräftigen Mannesalter. Die apokryphen Evangelien, beſonders die Historia Josephi tragen die Schuld an den Entſtellungen der Kunſt. Nach der Hist. Josephi war Joſeph 89 Jahre alt (!) und Wittwer, als er ſich mit Maria vermählte. Siehe Fabricius, Cod. apocryph. Nov. T. Hamb. 1719, Thilo, C. ap. N. T. Lps. 1832. u. Tiſchendorf.

1) Der Zug iſt eben am Hauſe angekommen, vor dem einige Muſikanten ſtehen. Voran ſchreitet der hl. Joſeph mit einem Begleiter, dahinter die hl. Jungfrau von einer Schaar Frauen begleitet.

kündigung an dem den Chor abschließenden Bogen nach der andern Seite fort. Der links knieende Engel ist eine seiner erhabenen Sendung entsprechende Gestalt voll Würde und Hoheit; in Maria kommt hier wieder die innere Sammlung und die völlige Hingebung an den göttlichen Willen zum vollgültigen Ausdruck. An dem Bogen berühren sich Anfang und Ende des gottmenschlichen Lebens des Herrn: unten die Verkündigung [1]), oben die Verklärung. Wenn man in diese von köstlicher Stille erfüllte Kapelle eintritt, gleitet der Blick zuerst dieser grandiosen Christusfigur zu, welche, von Engeln umschwebt, in dem Lichte der ewigen Herrlichkeit in übermenschlicher Ruhe und Würde thront. Die Majestät Christi wird durch die anmuthigen Gebilde der Schaaren von Engeln, die seinen Thron umgeben, in sanfte Harmonien getaucht. Das leichte Spiel der Linien, das rosige Colorit schlingen sich wie der Gesang der Sphären um den Thron des Ewigen.

Die Darstellung der Heimsuchung ist voll Tiefe und Kraft der Auffassung und erscheint in der mystischen Ruhe wie eine Vision. Maria steht aufrecht vor Elisabeth in königlicher Würde, während jene, sich tief verneigend von unten zu ihr aufblickt [2]). Man glaubt den Ausruf zu vernehmen, womit Elisabeth die Gesegnete begrüßt

---

1) Links der knieende Engel in einer Architectur, rechts die hl. Jungfrau knieend, die Hände über der Brust gefaltet, den Worten lauschend, ein Bild der vollsten Hingebung an den göttl. Willen.

2) Auch Elisabeth ist eine bedeutende Gestalt. In späteren Zeiten hat nur Albertinelli in der »Visitatio« der Uffizien diesen Geist heiliger Stille und Andacht, der Feier vor der Gegenwart des Ewigen so glücklich wiedergegeben. Er verdankte diesen Erfolg, der ihn den ersten Florentinern beigesellte, seiner Versenkung in den Geist Fra Bartolommeo's.

(ſo ſprechend iſt ihr Ausdruck), und fühlt, daß ſie in Anbetung ſich neigt vor der Gegenwart des Ewigen.

In der Geburt Chriſti reicht eine Dienerin der hl. Jungfrau das in Binden gehüllte Kind dar. Der Vorgang iſt in eine felſige Höhle verſetzt [1]). Durch die anweſenden Engelſchaaren geht eine freudige Bewegung, und in vollen Accorden rauſchen Jubel und Anbetung dahin; denn die Errungenſchaften der Renaiſſance, die kleinen als Genien gedachten fettſüchtigen Ungethüme, welche auf den Wolken einherreiten, haben noch nicht die in wallende Drappirungen gehüllte edle Welt der ſeligen Geiſter verdrängt, in denen die Schönheit des Ewigen wie das Licht im Regenbogen ausſtrahlt.

Die Anbetung der Weiſen iſt eine tiefſinnige und ganz im Geiſte des Fra Angelico gedachte Compoſition. Zu den Seiten Mariä, welche das Kind auf den Knieen

1) Im Morgenlande und in der altchriſtlichen lat. Kunſt iſt es immer eine Grotte, in der der Erlöſer geboren wird. Giotto iſt darin hiſtoriſch treu. In der Renaiſſance wird der Vorgang in Hallen, ſtrohgedeckte Hüllen, Ruinen antiker Bauwerke, zuletzt in koſtbare, getäfelte und reich decorirte Zimmer verſetzt. Die nordiſche Kunſt zeigt meiſtens einen Stall mit Stroh gedeckt, Hütten oder überdeckte Ruinen. Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, § 213, fordert eine Grotte. S. Anm. 2, p. 174 der deutſchen Ausgabe von Schäfer. Der Vorgang der Geburt iſt bei Giotto nicht ohne Anflug von der materiellen Auffaſſung der Griechen dargeſtellt, welche der hl. Jungfrau zwei Helferinnen beigeſellen, wodurch das höhere Moment geſchädigt wird. Maria erſcheint auf das Felſenlager hingeſtreckt, während ihr eine Dienerin das Kind reicht: dieſe Auffaſſung würde eher der Geburt Mariä entſprechen als der gnadenreichen Geburt des Erlöſers, wobei Maria von den Beſchwerden, welche den Sündenzuſtand begleiten, frei blieb. Eine Abbildung der griechiſchen Auffaſſung der Geburt des Herrn bei Agincourt, Storia dell' arte, Pittura, Tavole, Nr. 3, tav. LIX, ex cod. evangg. saec. XII.

hält, ſtehen zwei weißgekleidete dienende Engel in ehrfurchtsvoller Haltung. Feierlich ſegnet das ganz bekleidete Kind mit der erhobenen Rechten den anbetenden greiſen König, der ſeine Füße küßt, während die Uebrigen beſcheiden zurückſtehen und ein Diener die Kameele hält. Das Feierliche dieſer Audienz vor dem himmliſchen König, durch das Segnen des Kindes, die anbetende Haltung Mariens, die Ehrfurcht der ſtehenden Engelsfiguren, die Andacht der Beſucher ausgedrückt, verbreitet eine unvergleichliche religiöſe Weihe über dieſes Bild. Auch hier malt Giotto in die Anſchauung innerer Vorgänge verſunken, und die Kunſt wird zum Gebet.

Die Darſtellung im Tempel giebt in der Figur Simeons eine bedeutende Greiſengeſtalt. Auch hier iſt das göttliche Kind bekleidet; es ſtreckt verlangend die Arme nach der Mutter aus, die ihm entgegenkommt, ein liebliches und bedeutungsvolles Motiv. Indem der Erlöſer im Tempel die Weihe ſeiner Opferlaufbahn erhält, giebt er zu erkennen, daß ſeine Mutter daran Theil hat, daß ihr Opferleben mit dem ſeinigen vereint iſt, und daß ihre Schritte ihm folgen ſollen. Joſef ſteht links, rechts Anna mit einer Rolle in der Hand; in der Luft ein ſchwebender Engel.

Die Flucht nach Aegypten gleicht der Darſtellung in der Unterkirche zu Aſſiſi in dem Hauch überirdiſcher Ruhe und myſtiſcher Verklärung, der darüber ausgebreitet iſt [1]). Hier wie dort hält die Jungfrau das Kind in den Mantel gehüllt und neigt ihm das Haupt zu, ganz in Anbetung

1) Joſef geht links, in der Hand ein Gefäß tragend, darüber ein ſchwebender Engel, dahinter drei begleitende Perſonen. Das Terrain bergig, mit Bäumen beſetzt.

verſunken. Die Geſchloſſenheit dieſer Gruppe iſt der Ausdruck ihrer innigen geiſtigen Verbindung, Ein Knabe führt den Eſel, auf dem Maria ſitzt; Joſeph ſchreitet geduldig und herzhaft zur Linken, drei Perſonen folgen in der Ferne nach, während ein Engel voraufzieht [1]).

Im Kindermord iſt das Maßvolle der Darſtellung dieſes Ereigniſſes hervorzuheben. Die blutige Scene iſt faſt vorüber, der Haß befriedigt und nur der Schmerz tritt hervor. Herodes ſchaut vom Balcon ſeines Hauſes befriedigt auf ſein Werk. Die Fortſetznng der Erzählung auf der linken Seite beginnt mit der Disputation Chriſti mit den Schriftgelehrten im Tempel.

Die Compoſition iſt im Halbkreis geordnet, deſſen Mitte der göttliche Knabe einnimmt. Von links erſcheinen die Eltern [2]). Die Lehrer disputiren heftig mit einander. Das Bild hat durch die Feuchtigkeit ſehr gelitten und entzieht ſich deshalb der Beurtheilung.

Die Taufe des Herrn zeigt dieſen bis zur Hüfte in einer Grube ſtehend, welche vom Waſſer des Jordan geſpeiſt wird. Johannes hält die rechte Hand über ſein Haupt, um ihn einzutauchen. Der Täufer im rothen Mantel und rauhem Fell iſt in ehrfurchtsvoller Haltung; vier aufwartende Engel, das abgelegte Gewand Chriſti auf den Armen tragend, vermehren das Feierliche der Handlung. Es ſind wahrhaft köſtliche Geſtalten mit feinen,

---

1) Die griechiſche Kunſt ſtellt einen Jüngling dar, der den Eſel am Zaum führt, auf dem Maria ſitzt (wohl aus einer Legende entlehnt), wie es auch das Handbuch der Malerei vom Berge Athos vorſchreibt. In Italien iſt die Auffaſſung idealer: hier zieht ein Engel vorauf.

2) Maria in freudiger Erregung eilt auf ihn zu.

ovalen Köpfchen und welligem Blondhaar. Der Taufritus ist der alte.

Die Hochzeit zu Cana ist ein guterhaltenes Bild von klarer Composition. Der feine Typus der Braut ist hervorstechend [1]). Nach der Hochzeit folgt die Erweckung des Lazarus, eines der edelsten Werke des ganzen Cyclus [2]). An der Spitze seiner Jünger steht links der Herr, die Rechte gebietend erhoben, imponirend wie ein König, groß und göttlich, der Herr über Leben und Tod. Zu seinen Füßen, in tiefer Anbetung und von dem Wunder überwältigt erscheinen die beiden Schwestern, in ganzer Figur zur Erde hingestreckt, dankbar seine Füße umarmend: auf der andern Seite Lazarus, ganz in Binden gewickelt, unterstützt und aufrecht gehalten, seinen Blick dem Herrn zugekehrt. Die Gruppe der entsetzten Männer, dramatisch bewegt, voll Wahrheit der Gesten und des Ausdrucks zeigt wieder die Meisterschaft Giotto's in der Erfassung der menschlichen Natur. Zwei Diener legen den Grabstein bei Seite.

---

1) Im Mittelpunkt des Bildes sitzt die Braut, zur linken die hl. Jungfrau, an der schmalen Seite des Tisches der Bräutigam, ihm zur Rechten Christus, segnend. Rechts das Gestell mit Krügen, davor der Kellermeister den Wein probierend.

2) Die Auferweckung des Lazarus ist eine der ältesten christlichen Kunst angehörige, in den Katakomben sehr beliebte Darstellung, sowohl in Malerei als auf Sarkophagreliefs zuweilen mit dem an den Felsen schlagenden Moses zusammengestellt. Die in Binden gehüllte Figur des Lazarus steht dabei in Mitte des Grabes. Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos sagt § 276: „Lazarus steht in Mitte des Grabes und ein anderer Mensch wickelt ihn los. Christus segnet ihn mit der einen Hand und mit der andern Hand hält er ein Blatt und sagt: „Lazarus komme hervor" und hinter ihm die Apostel und an seinen Füßen Martha und Maria, welche ihn anbeten." Das letztere schöne Motiv ist auch bei Giotto vorhanden.

Wie konnte das Wunder der Todtenerweckung mit höchster Betonung der darin waltenden göttlichen Kraft und in seiner Wirkung auf die zuschauenden Personen unmittelbarer, erschöpfender und würdevoller zur Darstellung kommen? Die Geschichte der Kunst hat keine zweite Darstellung aufzuweisen, in der eine vollendetere Characteristik der auftretenden Personen im Sinne der hl. Schrift, größere Durchsichtigkeit und feinere Abwägung der Composition, erschütterndere Einfachheit zu finden wäre. Sie ist eine Predigt voll apostolischer Reinheit, ein evangelischer Bericht ohne Makel, in die einfachen Kunstformen des Trecento gegossen; da sprechen die göttlichen Thaten, und der Mensch schweigt, betet an und schaut trostvoll zu der majestätischen Gestalt des Herrn auf, der den Tod überwunden hat. Das Momentane der Belebung, das Unmittelbare des göttlichen Actes sind nie überzeugender dargestellt worden. Die tiefe Dankbarkeit, demüthige Anbetung und feurige Liebe der beiden Schwestern, welche die Füße Christi umfaßt halten, sind von ergreifender Wirkung: hier offenbart Giotto seine Kraft als Dramatiker, zeigt sich als tieffühlender Kenner des menschlichen Herzens; aber über allen Affecten thront göttliche Ruhe, jene feierliche Stille, in die er alle seine Compositionen taucht, die Sabbathruhe, in der der Ewige wandelt; denn der echte Künstler jener Zeit befolgte jene Vorschriften, die uns Cennino Cennini's Tractat von der Malerei erhalten hat:

„Dein Leben soll immer sein, als hättest du Theologie, Philosophie oder andere Wissenschaften zu studiren“ [1]).

1) Trattato della Pittura, Firenze, 1859 cap. 29, p. 18.

Es ist dies derselbe Geist, der schon in der Schedula des Theophilus [1]), jener frommen Arbeit eines kunstsinnigen Mönches von Anfang bis zu Ende waltet, und der alle Thätigkeit mit der Anrufung des himmlischen Beistandes beginnt. Nachdem Cennino am Anfange seines Buches die Genesis seiner Kunst entwickelt, stellt er im 3 Cap. die Grundsätze auf, die den Künstler leiten sollen:

„Ihr also, die ihr aus edlem Sinne Liebhaber dieses schönen Strebens seid, kommt vor allem zur Kunst und schmückt euch vorher mit diesem Kleide: nämlich mit Liebe, Furcht, Gehorsam und Ausdauer" [2]). Mit Recht bemerkt der Uebersetzer uud Herausgeber Cennino's: „Selbst der Sprache nach im Munde des Giottisten an S. Franciscus und seine Ideen erinnernde Worte". Das ist jener Geist, der auch in Dante's erhabener Anschauung von der Kunst lebt [3]):

»La tua vita vuole essere sempre ordinata siccome avessi a studiare in teologia o filosofia, o altre scienze.« D. Uebersetzung von Ilg, Wien 1871.

1) Theophilus lebte im XI Jahrhundert.

2) l. c. cap. 3. Adunque voi che con animo gentile sete amadori di questa virtù, principalmente all' arte venite, adornatevi prima di questo vestimento: cioè amore, timore, ubbidienza e perseveranza.

3) „Wir lernen, sagt A. Ilg in der schönen Vorrede zu Cennino Cennini's libro dell' arte p. XVIII, indem er den Fleiß und die Strebsamkeit des alten Meisters schildert, daraus die hohe ideale Kraft der Vorfahren um so mehr bewundern, als auch ihnen der Widerstand der Materie nicht von Feenhänden bewältigt und zurechtgelegt wurde, damit sie daraufhin dann behaglich ihren frommen und poetischen Neigungen nachhingen, sondern auch ihnen nicht minder als uns sorgliche Bedachtnahme des Materieellen und der Kampf mit demselben oblag, jedoch über der allgemein-gemeinen

Filosofia, mi disse, a chi la intende,
Nota non pure in una sola parte,
Come natura lo suo corso prende
Dal divino intelletto et da su' arte:
E se tu ben la tua Fisica note
Tu troverai, non dopo molte carte,
Che l'arte vostra quella, quanto puote,
Segue, come il maestro fa 'l discende,
Si che vostr' arte a Dio quasi è nipote.
Inf. XI, 97—105.

Wir kehren zur Betrachtung der Fresken zurück. Der Einzug Christi in Jerusalem hat sehr gelitten; besser erhalten ist die Vertreibung der Verkäufer aus dem Tempel, wo wiederum die Größe und Würde der Christusgestalt imponirend aus den geringeren Typen des Volkes hervortritt. Einfachheit und Uebersichtlichkeit sind in dieser Composition hervorstechend; alles wilde Getümmel, wie es eine spätere Zeit liebt, ist vermieden.

Der Verrath des Judas setzt sich an der Bogenwand gegen den Altar zu fort. Während Judas verhandelt und mit der Linken den Geldsack umklammert hält, naht ihm von hinten eine schwarze Teufelsgestalt, die Quelle seines finstern Anschlages.

Das hl. Abendmahl ist an einer länglichen Tafel geordnet, so daß die eine Hälfte der Sitzenden dem Beschauer den Rücken zukehrt. Die Typen der Apostel, Idealgestalten reifer, männlicher und jugendlicher Schönheit, sind höchst bedeutend. Auch hier schildert Giotto

Noth des Lebens dann dennoch die höchste Begeisterung der Religion, Kunst und Poesie erblühte, die wir heute der niedern Nothwendigkeit entgegen nicht mehr als Gegengewicht in die Wagschale zu legen im Stande sind.

nicht das verfallene, am Stabe schleichende Alter wie die Renaissance es liebt, sondern jenes gesunde, blühende, das noch im Vollbesitz geistiger und körperlicher Rüstigkeit ist: Männer, die die Welt durchziehen und durch die Kraft ihres von höherer Begeisterung getragenen Willens den Erdkreis zu erobern bestimmt sind. Die entstellenden Glatzen und verfallenen Züge, wie sie eine nach malerischen Gegensätzen haschende, aller höheren Motive baare Zeit häufig anwandte, würde man bei Giotto vergebens suchen. Man sehe den Petrus, den Giotto malt, eine wahre Felsengestalt, geistig und körperlich bedeutend und später nur von Masaccio so majestätisch wiedergegeben, gleich einem jener Senatoren, die, Königen ähnlich, die eindringenden Barbaren durch die Majestät ihrer Erscheinung erbeben machten [1]).

Wie geschickt Giotto hier die Verkürzungen zu behandeln weiß, zeigt die dem Beschauer abgewandte Reihe, besonders die jugendliche Gestalt am Ende des Tisches, deren Gesicht in halber Wendung über die Schulter sichtbar ist. In stiller, seliger Andacht sind die Jünger um

---

1) Es ist der alttraditionelle aber veredelte Typus, wie er sich auf den Goldgläsern der Katakomben, auf dem Broncemedaillon der vatic. Bibliothek u. a. Monumenten erhalten hat. Die Tradition über das Aussehen der Apostelfürsten bei Niceph. Call. H. eccl. Tom. I, lib. 2, cap. 27, edit. Paris in fol. 1630. Nicephorus sagt von Petrus: „Das Angesicht war blaß, Bart und Haare waren dicht, kurz und gelockt, die Nase etwas lang aber mehr stumpf als spitz." Paulus erscheint dagegen kleiner und in mehr gebückter Körperhaltung, das Haupt kahl, die Nase schön gebogen, der Bart dicht und lang. In der Renaissance verliert sich diese ehrwürdige, altchristliche Tradition. Petrus wird kahl dargestellt, mit einem Haarbüschel über der Stirn. S. Didron, Anm. 4 zu § 401 des Handbuchs der Malerei v. B. Athos.

den Meiſter verſammelt, und es iſt noch kein entſcheidendes Wort gefallen; darum iſt dieſes Bild ein Andachtsbild voll großer, heiliger, überirdiſcher Ruhe, ein Bild der unvergleichlichen Gemeinſchaft der gottliebenden Seele mit dem in den hl. Geheimniſſen anweſenden Gott. Die myſtiſche Verklärung und Innigkeit erinnern ſehr an Fra Angelico.

Die Fußwaſchung zeigt den Erlöſer in der Mitte der Apoſtel, knieend, mit ausdrucksvoller Geberde den Petrus auf die Nothwendigkeit hinweiſend, die Waſchung vollziehen zu laſſen. Petrus, den Meiſter bekümmert anſchauend, weigert ſich augenſcheinlich, dieſen Dienſt an ſich vollziehen zu laſſen, weßhalb der Herr warnend die Rechte erhebt, mit der Linken den Fuß des Apoſtels haltend. Feine Naturbeobachtung ſpricht aus den Motiven der die Sandalen löſenden Jünger ſowie der Waſſer tragenden Geſtalt. Die Gruppirung iſt vortrefflich: die circulare Anordnung der Apoſtel umgiebt die ſchöne, ſprechend ausdrucksvolle Chriſtusgeſtalt und ſchließt den Vorgang zum knappen und vollen Ausdruck dieſer Handlung [1]).

Die Gefangennehmung und der Judaskuß offenbaren die edle, göttliche Ruhe des Erlöſers gegenüber der ihn umgebenden gemeinen Rotte. Wie die aufgehende Sonne über düſtren Wolkenſchichten, ſo ſtrahlt ſein mildes Antlitz über dem Haß und der Bosheit, die ihn umfluthen. Sein Profil iſt länglich, von ungemeiner Reinheit der Zeichnung und claſſiſcher Linienführung. Welch

1) Vortrefflich iſt auch der Petrus gegenüberſitzende Apoſtel mit grauem, vollem Lockenhaar, der die Sandalen löſt. Die Compoſition läßt an Klarheit der Geſten nichts zu wünſchen übrig.

ein Schritt von den Christusbildern der Katakomben, den Mosaiken, Cimabue und Margaritone zu der Milde und Hoheit dieses Christusantlitzes!

Die Gefangennehmung und der Kuß des Judas zeigt im Mittelpunkt des Bildes den Herrn vom Verräther umarmt, die Schergen in lebhafter Bewegung gruppirt. Das friedvolle Gesicht Christi leuchtet im Profil hervor. Petrus haut dem Knechte das Ohr ab, ein Soldat faßt einen fliehenden Jünger am Mantel.

In der Scene vor dem hohen Priester schildert Giotto in der Haltung des Herrn große Würde und Majestät. Der Herr ist gefesselt: eben erhebt der Soldat die Hand, ihn zu schlagen, sein Angesicht ist von dem ungerechten Richter abgewendet.

Voll dramatischen Lebens, in mehr andeutenden Zügen, ohne die rohe Natürlichkeit späterer Zeit, weckt auch der Vorgang der Dornenkrönung mehr Mitgefühl, sanfte Trauer und Liebe als Entsetzen. Mit jener unvergleichlichen Meisterschaft, die nur Giotto eigen ist, entkleidet er diese traurige Scene aller Rohheiten, welche die Feierlichkeit des Andachtsbildes, in dem die Idee der leidenden Liebe in den Vordergrund tritt, stören könnten, gleich dem Fra Angelico mehr den in der Vision geschauten Vorgang vorführend. Das Bild hat zwei Gruppen: Links der Erlöser von sechs Peinigern umgeben, von denen der vorderste kniend dargestellt ist, um die Gestalt Christi sichtbar zu machen, rechts Pilatus, von den Juden umgeben, lebhaft auf die Gruppe hinweisend [1]).

1) Die Gegensätze sind in beiden Bildern ausgezeichnet dargestellt. Die überirdische Ruhe und Klarheit des Herrn läßt uns mit

Die Kreuztragung zeigt rechts nach der Mitte zu den Erlöser mit dem Kreuz auf der Schulter, vorauf zwei Kriegsknechte, dahinter die Schaar der Juden und Henker. Links steht Maria, die Hände in heftigem Schmerz zusammengepreßt, an der Spitze der hl. Frauen. Dadurch, daß Giotto den Erlöser mit dem Kreuz stehend, voll Würde und überirdischer Ruhe, von den Kriegsknechten isolirt hinstellte, liegt das Verdienst dieser Composition. Die Idee der Erhabenheit des Opfers, der Göttlichkeit des Kreuzträgers tritt vor der Schilderung des wirklichen Vorganges in den Vordergrund. Christi majestätische Erscheinung hält die Rohheit zurück. Die schöne, mitleidsvolle Wendung des Kopfes nach den hl. Frauen hin drückt seine Theilnahme an ihrer Mitleidenschaft aus. Göttlicher und würdiger den Herrn im Leiden aufzufassen ist keinem Künstler beschieden gewesen. Wie in den erhabenen Crucifixen, in denen Giotto die Kunst von den Verzerrungen der Griechen und ihrer Nachahmer, Giunta Pisano und Margaritone freimachte, hat er auch hier der Form jene Großartigkeit und stille Würde verliehen, welche sie als den Tempel der Gottheit kennzeichnet. Hier erfüllt sich der Zweck des echten Kunstwerkes: es zieht uns mächtig nach oben über den Wechsel von Zeit und Raum in das Reich himmlischer Ideale; unsere Betrachtung gestaltet sich zum Gebet, und wir vergessen die Erde und eilen der Vollendung zu. Rafael hat im Spasimo di Sicilia den Herrn unter der Last

---

überzeugender Gewalt empfinden, wie freiwillig seine Leiden sind. Jeder Zoll ist Majestät an ihm. Aller Naturalismus der Renaissance konnte nicht zwei so große geistige Gegensätze schaffen als es Giotto hier gethan hat.

des Kreuzes erliegend dargestellt und dieselbe Wendung des Hauptes nach den hl. Frauen hin zum Motiv der Bewegung genommen. Sein Werk ist menschlich wahrer gezeichnet; aber die Idee des leidenden Gottmenschen hat gewiß nicht an Vertiefung gewonnen, und während das Mitgefühl in den Vordergrund tritt, bleiben wir an der menschlichen Erscheinung haften, ohne zum Göttlichen emporzusteigen.

Die Kreuzigung enthält wie die Darstellung in der Unterkirche zu Assisi eine edle, maßvolle Auffassung. Von lebhaft bewegten Engeln umgeben, in denen tiefer Schmerz, Mitgefühl und Angst zu mannigfachem Ausdruck kommen, hängt die in göttlicher Ruhe verklärte Gestalt des Herrn am Kreuz. Magdalena hält seine Füße umarmt, während ihr gelöstes, rothblondes Haar über den Rücken wallt, ein Motiv, das auch Fra Angelico anwendet; links steht Maria [1]), von hl. Frauen gestützt. Gewaltiges Leid pulsirt in dieser empfindungsreichen Gruppe, und man vermeint die edlen Klänge des Stabat mater zu vernehmen. Soldaten streiten um das rothe Gewand; im Hintergrunde steht Longinus, die Lanze in der Hand, ernsten Blickes auf das Kreuz schauend, als

1) Es ist nicht die auf dem Boden ausgestreckte, zusammengebrochene Mutter des Herrn, sondern die starke Frau »Stabat mater dolorosa« wie sie eine glaubenseifrige Zeit auffaßt. Die Renaissance gefällt sich in Schilderung der Schwäche, wie sie selbst das Alterthum verschmähte; denn Niobe ragt unter den sterbenden Kindern noch ungebrochen hervor, und nur das Antlitz verräth die Schmerzen der Seele. Wenn das Heidenthum seinem duldenden Frauenideal solche Kraft und Würde verlieh, wieviel mehr der christl. Glaube, der ja auch eine Felicitas hervorbrachte.

ob die Gnade ihn riefe und das Vorgefühl des kommenden Lichtes seinen Geist durchzöge.

Die Grablegung ist das Herrlichste der ganzen Reihe, vielleicht von allen Darstellungen dieses Gegenstandes die edelste. Großartige Tragik spricht aus der ganzen Composition, und gewaltige Accorde des Schmerzes verhallen in dem meisterhaften Aufbau dieser Gruppe und umfluthen den Leichnam Christi im Schooße der Mutter. Es ist die Klage aller gefühlvollen Herzen um das hohe Opfer, das die Schuld gesühnt hat. Maria hält den Leichnam auf den Knieen und blickt in das erstarrte Antlitz, eine andere der hl. Frauen stützt das Haupt, eine dritte und vierte die Hände; Magdalena hält die Füße auf ihrem Schooß und ist in schmerzhafte Betrachtung der Nägelmale versunken. Neben dieser Gruppe der um den hl. Leichnam geschaarten Frauen, deren schöne Geschlossenheit das Tiefinnerliche der Stimmung ausdrückt, steht Johannes, die Arme nach hinten werfend, als wollte er sich auf den Leib des geliebten Meisters stürzen: eine lebensvolle Bewegung, die Donatello später auf dem Relief der Pietà an der linken Kanzel von S. Lorenzo in Florenz nachahmte. Links sind zwei Jünger mit dem Leichentuch, das bei der Abnahme vom Kreuz diente und einige andere fromme Zuschauer, in denen der Affekt ausklingt. Von der Mittelgruppe steigt der Blick zu Johannes empor und wird durch seine dem Herrn zustrebende Bewegung wieder auf das Centrum geführt, in dem aus dem hl. Leichnam unsterbliche Hoheit, Majestät und Ruhe wie eine Sonne über das wogende Meer des Schmerzes höhere Verklärung ausstrahlen. Symmetrie, feine Abwägung der Theile der Composition und

der Affecte, sorgfältige Durchführung geben diesem Werke den Stempel der Vollendung. Die Würde der Mater dolorosa, die dem Herzen des Sohnes zunächst steht, die Theil hat an diesem Opfer, und deren Schmerz durch das höhere Moment der Erkenntniß göttlichen Rathschlusses gesänftigt ist, der jugendlich überwältigende Affect des Johannes, die tiefinnerliche Trauer der hl. Frauen, die scheue Ehrfurcht der Fernstehenden geben ein wunderbares Ganzes, das uns die volle Herrlichkeit des christlichen Kunstwerkes erschließt. Hier ist kein Klagen nach dem Himmel oder dem Beschauer zu, nicht jene wilden, verzweiflungsvollen Gesten späterer Zeiten stören die Feier dieses Gottesdienstes, hier ist keine Niobe, die ihre Kraft in sich selber findet, hier ist Anbetung; wie in den Katakomben ist auf jede dieser Gestalten nichts Anderes geschrieben als Hoffnung und Wiedersehen; Alles strebt mächtig der Vollendung zu, und das Band gemeinsamer, gottgeweihter Liebe ist das Unterpfand ihrer dereinstigen Vereinigung. Ueber dieser Pietà schimmern die ersten Strahlen des Ostermorgens, und die fernen Klänge des Gloria und Resurrexit, auf Engelsfittigen getragen, ziehen durch die düstre Luft des Calvarienberges. Der Größe der Auffassung entsprechen hier auch die bei der höchsten Sorgfalt im Einzelnen kühn und sicher geordneten Licht- und Schattenmassen, die den Eindruck der Vollendung unterstützen. Hier finden wir in der That schon jene Principien angewandt, die später Masaccio in den Werken der Brancaccikapelle zu Florenz, zumal in der Composition der Auffindung des Zinsgroschens zu größerer Reife brachte.

Das Noli-me-tangere zeigt Magdalena, sehnsüchtig

die Arme nach dem gesuchten Herrn ausbreitend. In ihrem ausdrucksvollen Gesicht, das im Profil sich darbietet, tritt alle Innigkeit des überwallenden Gefühls zu Tage. Die sanfte Neigung des Hauptes Christi mildert die abweisende Geberde der Hand: ein schönes Motiv, das die spätere Kunst dem großen Altmeister abgelauscht hat [1]). Links ist das offene Grab, worauf zwei Engel mit Stäben in der Hand sich niedergelassen haben, davor sind 4 schlafende Kriegsknechte postirt. An beredter Geberdensprache ist die hl. Magdalena unvergleichlich. Wenn wir übrigens diese Darstellung, insbesondere den ausdrucksvollen Kopf der Magdalena mit dem Trümmer der gleichen Composition in der Cappella del podestà zu Florenz vergleichen, wird sich, wie schon oben betont war, die Autorschaft Giotto's für letztere Fresken für den Kunstkenner unzweifelhaft ergeben.

Die Himmelfahrt zeigt den im weißen Gewande emporschwebenden Herrn im Profil, die Füße in rosige Wolken gehüllt, das Antlitz verlangend dem Himmel zugekehrt, die Hände erhoben, als wollte er auf ihren Flächen der ewigen Gerechtigkeit die Male weisen und die Fülle seiner Verdienste emportragen. In einer goldenen Mandorla, von ziehenden Schaaren der Erlösten und seliger Geister begleitet, steigt er zu seinem ewigen Throne auf.

In dem überaus herrlichen Motiv der Bewegung offenbaren sich göttliche Kraft, Würde und künstlerische Freiheit der Darstellung. Die Gestalt hat die Wahr-

1) Das liebliche Fresko Fra Bartolommeo's, im Garten des Convents von Pian di Mugnone, erinnert durch die Wärme und religiöse Tiefe der Auffassung sehr an diese Darstellung.

heit des Lebens, aber, ätherisch leicht, scheint sie aus dem rosigen Gewölk gebaut, das ihre Füße umspielt. Die demüthigen Geberden der Zurückgebliebenen bilden einen wirkungsvollen Contrast zu der seligen Schaar, die sich mit der Gestalt des Erlösers zur Heimkehr und in das Reich der Verheißung aufschwingt.

Die letzte Composition ist die Ausgießung des hl. Geistes [1]).

Wir wenden uns nun dem letzten Gerichte zu, das die Wand über der Eingangsthür einnimmt. Der Richter, in regenbogenfarbiger Aureola, von Cherubimköpfen eingefaßt, überragt an Größe und Majestät der Erscheinung alle übrigen Gestalten. Er wendet das Haupt den Seligen zu, mit der Rechten sie zur Besitznahme des Reiches einladend, während die Linke abwehrend den Verdammten zugekehrt ist.

Die rechts und links im oberen Theile heranziehenden Engelsschaaren gleichen zwei Heerlagern, in denen die Macht Gottes sich entfaltet [2]). Mit den wehenden

1) Circulare Composition unter offener Architectur.

2) Der eigentliche Classificator der Engel ist der hl. Dionysius Areop., der sie in der Abhandlung »de coelesti hierarchia« geschildert hat. Es sind drei große Ordnungen, zu je drei Sektionen. Sowohl die griech. als die lat. Kirche nahm diese Eintheilung an. Greg. Naz., d. h. Chrysosth., Bern., Jac. a Voragine, Dante schrieben über die himmlische Hierarchie. Auch die Legenda aurea (de Scto Michaele archangelo) handelt darüber. Siehe die Anm. Didrons zu § 73 der Malerei v. Berge Athos p. 102. Das Handbuch der griech. Malerei stellt die Fürstenthümer, Erzengel und Engel kriegerisch dar. So heißt es p. 102 „Sie tragen Kriegergewänder und sind mit goldenen Gürteln umgürtet und in ihren Händen halten sie Lanzen ꝛc." In der griech. Malerei herrscht größere Mannigfaltigkeit in der Darstellung der Engel als im Abendlande. Die reichste Characteristik von männlicher Kraft und krie-

Bannern, auf denen das Kreuz sichtbar ist, kriegerischen Emblemen, lang hinwallenden Gewändern, priesterlichen Stolen gleichen sie den Legionen, von welchen der Herr spricht, die für ihn streiten und einst gegen Lucifer und seinen Anhang gestritten haben. Auch für sie ist das Gericht bedeutungsvoll als öffentliche Anerkennung und Besiegelung ihrer Verdienste.

Die zwölf Apostel sind groß und würdevoll gedacht: sie sitzen auf goldenen Thronen, gemäß der Verheißung des Herrn, mit ihm die Völker zu richten. In ihrer Anordnung zeigt sich eine Anwendung perspectivischer Verschiebung, wie sie später Orcagna in S. Maria Novella, Ghirlandajo im Chor derselben Kirche, Fra Bartolommeo im letzten Gericht zu S. Maria Nuova und Rafael in dem Fresko von S. Severo in Perugia und in der Disputa des Vaticans weitergebildet haben.

Die Schaaren der Heiligen links sind leider sehr beschädigt, aber herrliche Greisenköpfe und grandiose Gewandung leuchten noch als Trümmer aus der Zerstörung hervor. An ihrer Spitze erscheint Maria [1]) als »Regina omnium Sanctorum« gedacht, in goldener Mandorla, von einem Engel getragen, in langwallendem Mantel und rothem Unterkleide, die Schaaren der Ecclesia triumphans in die ewige Herrlichkeit einführend. Auf die Heiligen, durch größere Körperbildung von den übrigen Schaaren der Erlösten kenntlich, folgt die schön-

gerischer Haltung bis zu weiblicher Zartheit zeigen hier Giotto's Malereien; bei den Lateinern kommt ihm darin keiner gleich. Fra Angelico betont das Aetherische.

1) Sowohl in der griechischen wie in der lat. Kunst ist es meistens der Vorläufer Christi, der mit der hl. Jungfrau für die Menschheit bittet, den Zorn des Richters zu mildern.

bewegte Gruppe von Männern und Frauen aller Stände, welche von Engeln hinaufgeleitet werden. Gold und Silber auf ihren Gewändern deuten auf ihre Verdienste, die himmlischen Schätze, die sie erworben, der freudige Ausdruck, der bis zum Jubel durch eine reiche Scala hindurchgeht, auf die Seligkeit, die sie durchströmt. Darunter ist in zehn kleineren Gestalten, welche der Erde entsteigen, die Auferstehung des Fleisches, das allmähliche Erwachen zum Bewußtsein des Lebens geschildert. Die Gruppe des Donators und der Engel schließt sich unmittelbar an. In violettem Gewande [1]) und Kappe reicht Enrico de' Scrovegni knieend das Abbild der Kapelle, von einem Mönche unterstützt — wohl seinem Gewissensrathe — an drei ehrwürdige Engelsgestalten, welche die Gabe zur Ehre des Höchsten freudig annehmen. Hinter dieser Gruppe ragt, von zwei Engeln an den Seitenarmen gehalten, das hl. Kreuz in gewaltiger Größe, aller Welt sichtbar als Zeichen des Triumphes [2]). Die Engel erscheinen hier in priesterlicher Tracht mit goldenen Stolen. An der andern Seite des Kreuzes beginnt das Terrain der Verdammten. Giotto's Humor, der ihm als echtem Dramatiker und mittelalterlichem Künstler zu Gebote steht, hat hier gewaltet: eine der Figürchen der Verdammten sucht sich hinter dem Kreuze zu verstecken und hält es fest umklammert [3]) Der glühende Strom,

1) Bei Crowe und Caralcaselle, Gesch. d. it. Malerei I, § 241 irrig als mit „Purpurkleid und Kappe" bezeichnet. Die violettgraue Farbe ist bei mittelalterl. Gewändern nicht ungewöhnlich und hier auch nicht durch Ausbleichen entstanden.

2) Das Kreuz hat die Form des Tau und ist mit Fußgestell versehen.

3) S. den guten Aufsatz von Reichensperger „Ueber den

der vom Weltenrichter ausgeht und diese Seite einhüllt, ist ein Bild seiner strafenden Gerechtigkeit, die zum ewigen Feuer wird [1]). Von diesen Flammenarmen eingeschlossen sinken die Leiber dem thronenden Lucifer zu, der, auf zwei Drachen sitzend, mit den Zähnen seine Beute zermalmt, während seine Krallen zwei weitere Opfer halten; von seinem Haupte gehen Schlangen aus. In der Tiefe zeigen sich Abgründe mit Verurtheilten gefüllt. Es scheint hier Manches übermalt zu sein, oder von Schülerhänden gearbeitet. Die nackten Körper, in stürzenden und sich windenden Motiven, sind gut und verständig gekennzeichnet; denn Giotto besaß eine für sein Zeitalter vortreffliche Kenntniß der Functionen des mensch-

---

Humor in der Kunst," in den vermischten Schriften, Leipzig, Weigel 1856, p. 171.

1) Dieser Feuerfluß ist zumal in der griech. Malerei vom letzten Gericht unzertrennlich. Der hl. Damascenus (Oratio adv. Constant. Cab.) sagt: „Wenn du auf einem Bilde die Darstellung der zweiten Ankunft Christi unseres Gottes anschaust, wie er in seiner Majestät kommt, ebenso die Engel, welche in unzähliger Menge mit Furcht und Zittern um seinen Thron stehen, den Feuerfluß, der von seinem Throne ausgeht, um die Sünder zu verzehren." Diese Auffassung ist demnach sehr alt. Ebenso steht im Handbuch der Malerei vom Berge Athos § 388 „Und ein Feuerstrom geht von den Füßen Christi aus." Aber der gelehrte Didron irrt, wenn er sagt (Anm. 1, l. c.) „Bei uns sieht man kein Feuer vom Throne oder von den Füßen Jesu ausgehen, um die Sünder zu verschlingen und zu verzehreu. Die morgenländische Kirche hat aus Christus den Richter und den Vollstrecker seiner Urtheilsprüche zugleich gemacht. Bei uns wird das gesprochene Urtheil von den Engeln und Teufeln ausgeführt, nicht aber von Christus selbst." Die Darstellung Giotto's bezeugt, daß auch die Lateiner diese, von den Griechen erhaltene Darstellung kannten und anwendeten. Der feurige Fluß ist nur ein Bild des die Sünder verschlingenden göttlichen Zornes: »Ignis ante ipsum procedet et inflammabit in circuitu inimicos ejus.«

lichen Körpers, und seine Gesten hinterlassen immer das Gefühl der Befriedigung wie sie nur die Empfindung der Lebenswahrheit und des Angemessenen hervorruft. Eine Frau, die sich mit der Kraft der Verzweiflung an die Felsenwand anklammert, ein Geiziger, der einen schweren Sack auf den Schultern fortschleppt, während ein Teufel ihm ein langes Register ungerechten Erwerbs vorliest, ein Bischof, der, in der einen Hand den Geldbeutel haltend, mit der andern einen armen Sünder absolvirt, der vor ihm kniet, sind Gestalten von sprechender Charakteristik [1]). —

Wenn man den Stil, den Giotto in diesem großartigen Freskencyklus zur Anschauung gebracht hat, mit dem seiner Arbeiten in Assisi, Rom und im Bargello zu Florenz vergleicht, so erscheint er uns als zu wahrhaft monumentaler Würde erhoben, würdig, neben der erhabenen Predigt von den göttlichen Werken, wie sie in der Commedia divina seines großen Freundes auftritt, an die Spitze des geistigen und künstlerischen Lebens seiner Zeit gestellt zu werden. Seine Kunstsprache hat an Vertiefung der Idee, an Reichhaltigkeit des Ausdrucks, an Kraft der Ueberzeugung, an dramatischem Leben, an Innigkeit des Gefühlsinhaltes zugenommen [2]).

---

1) Die Figuren sind klein, aber ungemein ausdrucksvoll und lebendig dargestellt, die Motive nicht gehäuft, die stürzenden Körper gut gezeichnet.

2) Ein gewaltiger Strom von Lebenskraft geht durch diese Composition und beseelt die Schaaren, die Giotto in der überlieferten schematischen Aufstellung mit großartiger Charakteristik ausstattet. Gegen die im Sturm daherziehenden kriegerischen Engelschaaren, über welche er eine Fülle von Schönheit ausgießt, und in denen er einen Reichthum individueller Züge entwickelt, wie sie eine spätere Zeit gar nicht mehr kennt, (cfr. das letzte Gericht von Michelangelo)

Große, echt künſtleriſche und freie Züge treten hervor neben der ſchwärmeriſchen Innigkeit, wie ſie in den Fresken zu Aſſiſi waltet, und nach ihm nur Einer, Fra Angelico da Fieſole, die Zierde des Dominicanerordens, wieder beſeſſen hat. Neben Scenen voll ſtiller Größe und Heiligkeit bringt er gewaltige Affecte, durch edles Maßhalten gebändigt, zum ergreifenden Ausdruck, die unſer Herz erbeben machen und es doch wieder ſänftigen durch die Gegenwart des Ewigen, Unwandelbaren, die Alles durchdringt, verklärt, der Vollendung zuführt. Dabei tritt in den Einzelheiten, die beſcheiden dem reinen und vollen Ausdruck der Idee untergeordnet ſind, große Wahrheit und Feinheit der Naturbeobachtung zu

---

ſetzt er mit ſeinem künſtleriſchen Tact das Motiv prächtiger Ruhe in den Apoſtelgeſtalten ein erhabener Senat, wie ihn kein zweiter Künſtler wieder dargeſtellt hat. Auch Orcagna's edle Apoſtelfiguren in S. M. Novella zu Florenz bleiben im Ausdruck majeſtätiſcher Würde zurück. Hier hat der Künſtler die Richter der Welt: »judicantur duodecim tribus Israel« in dem ganzen Ernſt der bibliſchen Auffaſſung gegeben. Die über das Fluctuiren irdiſcher Dinge erhabene, in Gott zur Ruhe gekommene Welt ſtrahlt uns hier in aller Pracht und Tiefe der überirdiſchen Schönheit entgegen. Ihre Würde erſcheint als Abglanz der majeſtätiſchen Coloſſalgeſtalt des Erlöſers, in dem die ehrfurchterweckende, ſtarre Erhabenheit der byzantiniſchen Kunſt durch die Milde der Auffaſſung Giotto's zu hohem Wohlklang geſänftigt wird. Die an der Spitze der Heiligen ſchwebende Regina coeli führt die erleſenen Schaaren dem Sohne zu: im langwallenden Mantel und goldener Mandorla iſt ſie wahrhaft mit königlicher Würde angethan. Wie reich dieſer Theil an ſchönen Motiven des Ausdrucks, der Drappirung geweſen iſt, zeigen die Reſte die noch übrig ſind, denn hier hat die Feuchtigkeit Vieles zerſtört. Weiter unten kommen die Schaaren der Erlöſten von Engeln geleitet, troſtvoll zum hl. Kreuz aufblickend. Auch hier iſt ein Reichthum des Ausdrucks, der Beſeelung, eine Mannichfaltigkeit der Typen, die uns zur Bewunderung fortreißt.

Tage; die Compositionen sind durchsichtig, fein abgewogen, keine Figur belastet, Nichts fehlt: die Idee tritt mit aller Unmittelbarkeit zu Tage. Als Erstes steht sie vor der Seele des Künstlers, und der Ausdruck, den er dafür sucht, ist überraschend einfach. Seine religiösen Ideen sind voll paradiesischer Frische und gesunder Kraft, auf gesundem Glaubensboden gewachsen und darum so allgemein verständlich, weil sie sich an alle christlichen Herzen wenden. Was hat die Renaissance mit ihren dem verwüsteten Heiligthum Griechenlands geborgten Gestalten, ihrem buhlerischen, verweichlichten Gefühl, ihrem heidnischen Olymp, deren Ideale mehr in der Gespreiztheit der nachalexandrinischen Schöpfungen, einer mediceischen Venus, einem Apoll von Belvedere wurzeln, als in den keuschen, abstracten Gebilden politisch großer Zeiten, was hat die Renaissance dem Volke geboten, das sich christlich nannte, als ihr bacchantischer Festzug in die stillen Hallen des Gotteshauses eindrang, und die Tüncher die Werke der Trecentisten überdeckten oder herabschlugen? Was hat das Herz gewonnen, wie hat die Kunst ihre Aufgabe erfüllt, die Seelen zu veredeln, mit heiligen Phantasien zu erfüllen, sie zu stärken zur Erfüllung ihrer Lebensaufgabe, zu trösten und aufzurichten in den Widersprüchen des Lebens und ihr die Ideale einer bessern Welt vor Augen zu stellen [1]), die allein die Armseligkeit der gegenwärtigen versöhnen können? Wie hat die Kunst diese moralische Aufgabe, die ihr schon Aristoteles zuwies, erfüllt, seitdem sie die königlichen Wege verließ, auf welche die Kirche sie geleitet, ihrer stolzen Bahn unter den Sternen des Himmels den Rücken kehrte,

1) Picturae et ornamenta in ecclesia sunt laicorum lectio et scripturae. Durand. Ration. div. offic. lib. I.

um in den Dienſt der Welt zu treten, die ſie zur Sclavin erniedrigte?

Von den weiteren Arbeiten Giotto's in Padua ſind in der Cappella del Santo [1]) nur wenige Ruinen erhalten, während die Malerei des „Salone," die ein ferrareſiſcher Compilator [2]) ihm zuſchreibt, im Brande von 1420 untergegangen iſt. Giotto's Einfluß in dieſer Stadt war bedeutend, und die Schule, deren prächtige Werke noch am Ende des XIV. Jahrhunderts Züge hoher, idealer Schönheit in den Arbeiten Alticchiero's und d'Avanzo's aufzuweiſen hat, zeigt, mit welcher Wärme der große chriſtliche Meiſter in Padua aufgenommen und wie er verſtanden worden iſt [3]).

---

1) 1307 war der Dom fertig geworden.

2) Riccobaldo Ferrareſe bei Muratori, Rer. It. Script. T. IX (v. J. 1312) ſagt »in palatio Comitis.« Morelli ſchreibt Giotto die Malereien des Capitelſaales im Santo zu, die nur Schularbeiten ſind. Ueber die Reihe der nach Giotto in Padua thätigen Maler ſiehe Moschini, Memoria etc. pag. 7 sq., der die Namen aus den Urkunden heraus publicirt hat.

3) Cfr. Savonarola, Comment. de laud. Patav. bei Muratori, Rer. It. Script. T. XXIV. »Et tantum dignitas civitatis eum commovit, ut maximam suae vitae partem in ea consummaverit.« Jacopo d'Avanzo a. Verona, in den Urkunden Jakobus Pauli genannt, malte in der cappella di S. Jacopo im Santo (Morelli, Note all' Anonimo). Seine Arbeiten wurden 1773 reſtaurirt von Franceſko Zanoni, wobei dieſer fand, daß noch ältere Malereien darunter geweſen waren. Jakopo malte auch in der Cappella di S. Giorgio. Mit ihm arbeitete der Veroneſer Alticchiero da Zevio, von Vaſari und Donatello gleichmäßig gelobt. Reich an Schönheiten iſt vor allen Malereien die Geſchichte der hl. Lucia von Davanzo, in S. Giorgio, in der eine Idealgeſtalt gegeben iſt, die ſich mit der der hl. Katharina von Maſaccio in S. Clemente zu Rom meſſen kann. Der reine und erhabene Geiſt Giotto's lebt noch in dieſen Werken fort.

3.

Die drei ersten griechischen Ausgaben der längeren Recension der Ignatianischen Briefe und ihre handschriftliche Grundlage.

Von Prof. Dr. Funk.

Nachdem der Franzose Faber Stapulensis im J. 1498 die längere Recension der Ignatianischen Briefe in einer alten lateinischen Uebersetzung publicirt hatte, gelang es nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts dem Deutschen Valentin Hartung, genannt Frid oder Paceus, den griechischen Text zu entdecken. Er fand ihn, wie er in der epistula nuncupatoria an den Cardinal Otto von Augsburg bemerkt, in einem codex antiquissimus und übergab ihn (näherhin die 12 Briefe des Ignatius selbst, da der Maria's an Ignatius in der Handschrift nicht ganz stand und die Zugehörigkeit des vorliegenden Theils zu der Sammlung nicht leicht erkannt werden konnte, weil dieser Brief damals auch lateinisch noch nicht bekannt war) im J. 1557 in Dillingen der Presse. Jener Codex gehörte der Augsburger Stadtbibliothek an. Heutzutage befindet er sich als Codex gr. 394 [1])

1) Nicht 399, wie Zahn, Ignatii et Polyc. epistulae etc. p. XIX, angiebt.

in der Hof- und Staatsbibliothek in München und Ignaz Hardt [1]) schrieb ihn dem zehnten Jahrhundert zu. Nach den Schriftzügen, aus denen allein sein Alter zu erschließen ist, könnte er auch noch dem Anfang des elften Jahrhunderts angehören.

Er umfaßt 261 Pergamentblätter, enthält 29 Linien in Minuskelschrift auf der Seite und ist 32 oder, wenn wir nur den beschriebenen Raum bemessen, 24 Centimeter hoch, 25 bezw. 16 Centimeter breit. Das letzte Blatt hat einige kleine Löcher. Doch leidet das Verständniß des Textes nicht und überdieß ist an zwei Stellen der Ausfall durch eine spätere Hand ergänzt. Auf den ersten 212 Blättern stehen die Katechesen Cyrill's von Jerusalem, auf den folgenden die Ignatianischen Briefe. Bei jenen fehlt der Schluß (die letzten Worte auf dem Blatt 212 sind *ἔθου θλίψεις ἐπὶ τὸν νῶθον ἡμῶν*, Cat. myst. V c. 17), bei diesen der Anfang (Blatt 213 beginnt mit den Worten *[ἀ]νάσχαλον δὲ τῷ λογισμῷ σου*, Mar. ad Ign. c. 2) und die Vergleichung der fehlenden Stücke mit der Schreibweise des Codex zeigt, daß der Ausfall, der auf Blatt 213 am obern Rand durch das Wörtchen *λείπει* angemerkt ist, gerade Ein Blatt beträgt. Die Ignatianischen Briefe der längeren Recension liegen somit bis auf ein ganz kleines Bruchstück vor und unrichtig läßt Zahn die Handschrift erst mit dem Schluß des ersten Briefes, mit der zweiten Hälfte des letzten Capitels, beginnen, indem er die Beschreibung derselben durch Höschel [2]) mißverstand. Die Worte: ultimae Ca-

1) Catal. codd. mscr. graec. bibl. reg. Bav. I, 4, 222.

2) Catol. gr. codd. qui sunt in biblioth. reipubl. August. Vind. 1595 p. 21 sq.

techeseos mystagogicae finis desideratur, ut et initium epistolae a quadam Sancta (f. ab illa Maria, ad quam exstat epistola Ignatii, quae in hoc codice proxime sequitur) ad Patrem quendam missae, *περὶ τῶν ἐν νεότητι εὐαρεστησάντων θεῷ*, cujus hic est epilogus: *οὐ γὰρ διδάσκουσά σε* u. ſ. w., beſagen nicht, daß der vom Briefe Maria's vorhandene Reſt nur in dem Mitgetheilten beſtehe, ſondern vielmehr, daß das Mitgetheilte der Schluß des Briefes ſei. Die Handſchrift iſt ſomit von dem vorerſt noch nicht näher bekannten Codex Constantinopolitanus abgeſehen, für die längere Recenſion der Ignatianiſchen Briefe die vollſtändigſte und wie bezüglich ihres Umfanges ſo ſtellt ſie ſich auch nach ihrer inneren Beſchaffenheit als ſehr werthvoll dar. Sie iſt ebenſo ſchön als ſorgfältig geſchrieben [1]) und wenn ſie auch nicht gänzlich von Fehlern frei iſt, ſo ſind dieſelben doch nicht ſo zahlreich, daß ſie nicht die Concurrenz mit den beſten der einſchlägigen Handſchriften zu beſtehen vermöchte. Nur muß man, um dieß zu erkennen, ſie ſelbſt einſehen und darf ſie nicht bloß nach der auf ihr beruhenden Dillinger Edition beurtheilen. Denn dieſe iſt vielfach ungenau, ſei es daß Hartung unrichtig las, ſei es daß ſich beim Druck ſeines Manuſcriptes Fehler einſchlichen, und Zahn iſt im Irrthum, wenn er meint, Hartung habe die Handſchrift hinlänglich getreu zum Abdruck gebracht und die Fehler ſeiner Ausgabe rühren

1) Abbreviaturen kommen vor für *φησίν*, *καί* und das *αι* am Ende der Zeitwörter, für letzteres jedoch nur ſehr ſelten. Außerdem finden ſich und zwar regelmäßig die bekannten Abkürzungen: *θσ̄*, *ισ̄*, *χσ̄*, *κσ̄*, *ὑσ̄*, *πνα̅*, *πηρ̄*, *σηρ̄*, *στρόσ̄*, *δαδ̄*, *ἀνοσ̄*, *οὐνσ̄*, *σρία̅*, *πνικόσ̄*, *οὐνιοσ̄*, *ἐπουνιος̄*.

zum größten Theil von dem ihr zu Grund liegenden Codex her. Von den Itacismen und ähnlichen Schreibfehlern, acht an der Zahl, die er p. XX n. 2 notirt, finden sich nur zwei in der Handschrift [1]) und die ebendaselbst bemerkte sehr häufige Verwechslung der Buchstaben *η* und *υ* beschränkt sich beinahe durchweg auf die Ausgabe. Freilich ist die Handschrift selbst von derartigen Fehlern nicht ganz frei und ich notire nach der Seiten- und Linienzahl der Zahn'schen Ausgabe S. 196, 22 *ἐπιθυμιτάς*, 204, 22 *ἐξωκίλασιν*, 218, 25 *ἐπέσθαιτο* st. *ἐπήσθετο*, 220, 29 *νομοθετῆς* st. *νομοθετεῖς*, 240, 13 *κλίς* st. *κλείς*, 252, 27 und 266, 7 *προσθῆναι* st. *προσθεῖναι*, 262, 22 *θεραπένης* st. *θεραπαίνης*, 262, 31 *γοητίας*, 270, 9 *Ἀντιοχαίων*, 278, 16 *ἀπιστείας* und *ἀπιστεία*, 282, 12. 17 *ἀνελλειπής* und *ἀνεκλειπής*, 286, 7 *δυσωδείαν*, 286, 30 *γοητία* und *μαγίας*, 288, 1 *στήκεται* st. *στήκετε* und 282, 2 *πάθη* st. *πάθει*. Andere Schreib- oder kleine Fehler sind 224, 1 *ἐφ' ἴσης*, 230, 29 *πραωτάτου*, 232, 5 *συναναμίγυσθε*, 288, 5 *ἐποδηγούμενοι*, und in Verbindung damit mag sofort bemerkt werden, daß die Accent- und Spiritusfehler etwas häufiger sind, indem der Accent insbesondere bisweilen ganz fehlt, bisweilen unrichtig gesetzt ist [2]), daß

1) Nämlich *ἀρνεῖτε* st. *ἀρνεῖται* u. *διακονῆ* st. *διακόνει*. Sonst bietet die Handschrift an den bezeichneten Orten *ἀμείψεται*, *κεκτημένος*, *θέλημα*, *ἐπιχορηγοῦντες* (bis), *οἰκειοῦσθαι*.

2) So hat die Präposition *διά* bald einen Accent, bald nicht und der Accent fehlt regelmäßig, wenn sie vor *παντός* steht. Dagegen haben die Partikeln *μέν*, *δέ*, *γάρ* vielfach einen doppelten Accent, u. st. *μηδὲ* lesen wir beinahe regelmäßig *μήδε* (und ähnlich *μήδὲ μία*), während anderseits *μηδείς*, *οὐδὲ* (*οὐδὲ μία*) u. s. w. geschrieben ist. Statt *οὐχ* finden wir stets *οὐχ'*, dagegen bald *οὐκ*, bald *οὐκ'*.

das iota subscriptum nur in wenigen Fällen und zwar neben, nicht unter die betreffenden Buchstaben geschrieben wurde [1]) und daß in der Setzung des *ν ἐφελκυστικόν* eine gewisse Unentschiedenheit herrscht, indem es meist, jedoch nicht immer auch vor Consonanten steht [2]). Allein die Zahl dieser Fehler ist, von den Accentfehlern etwa abgesehen, im ganzen in der Handschrift gering, so stattlich sie auch in der Hartung'schen Edition ist, und ein wie unzuverlässiger Maßstab diese zur Beurtheilung jener ist, möge daraus erhellen, daß Zahn auf sie gestützt dem Codex außer den bereits angeführten 63 Lesarten zuschreibt, die in ihm selbst sich nicht finden [3]). Die Auk-

1) So gleich am Anfang *τῶ λογισμῶι*.

2) Im Brief an die Tarsenser ist es, wie es scheint durch eine spätere Hand, 7mal ausradirt.

3) Ich führe hier die bezüglichen Stellen nach der Zahn'schen Ausgabe so an, daß ich gegenüber der dort in den Noten gegebenen unrichtigen oder vorgeblichen Lesart einfach die richtige bezw. wirkliche mittheile. S. 180, 10 *κελευσθέντα*, 21 f. *Ἀνεγκλήτῳ*. 182, 6 *εὔηθες*, 11 *ἡ γαμετή*. 184, 11 *αὐτούς* 35 *στρατειῶν* (wie übrigens auch Hartung hat, nur abgekürzt). 186, 2 *αἰώνων τε*, 5 *πάντως*, 25 *ἔργον*, 36 *ὑμῖν*. 188, 12 *ἀθετῶν* (ohne *καί*), 18 *τέκνα*. 190, 19 *εἰρημένον*, 26 *τῷ δοκεῖν*. 196, 1 *θεόν*, 6 *οὖ* (*τῷ αἵματι*), 21 *θείῳ*, 23 *ἀπήλεγξεν*, 33 *μοχθηράν*. 200, 13 *ἀγαπήσωμεν*, 32 *ἀπειθοῦντας*. 202, 2 *κατευαρέστησεν*, 3 f. *κενότητα*, 14 *νόμων*. 206, 24 *εἰμί . . . ἡνωμένης*. 208, 28 *Ἰησοῦς ὁ κύριος*. 210, 1 *κυρίου Ἰησοῦ*, 25 *ὁ δι' οὗ* (ohne *τά*). 220, 27 *νόμων δὲ ποίων*. 222, 8 *κηρυκία*. 226, 13 *οἶδα*. 230, 2 *συγκλύσαντες*, 5 *ἔγνων*. 232, 35 *τῶν νόμων*. 234, 5 *Εὐοδίου*. 236, 3 *εἵλκυσαν*. 238, 24 f. *ποιεῖτε* 240, 27 *ὑμῶν*. 242, 20 *ἡμῶν*, 23 ebso, 25 ebso, 30 ebso. 246, 10 ebso. 248, 21 *δοκεῖ*. 250, 30 *ὑμῶν*. 254, 36 *πλείονα*. 256, 21 *κομίσησθε*. 264, 7 *τοὺς φρουρούς*. 266, 4 *ἡμῶν*. 274, 8 ebso, 9 ebso, 19 *πολυπλήθειαν*, 25 *ἡμῶν*. 276, 17 *ἡμᾶς*. 280, 3 *ῥύσεται ἡμᾶς . . . θεμελιώσας ὑμᾶς*. 282, 17 *ἀνεκλείπους*. 284, 24 *ἡμῖν*. 288, 20. *ἠλεημένη*. 290, 6 *ἡμῶν*. 294, 14 *Ἰησοῦ* (ohne *τοῦ*) u. *τοῦ Χριστοῦ τοῦ*. 218, 9 *ηὐξήθη*. Damit ist aber die Zahl der Fehler der Dillinger Ausgabe noch

torität des Codex stellt sich daher, wenn dieses in Betracht gezogen wird, viel größer dar, als bisher angenommen wurde, und wenn Zahn, um ganz sicher zu gehen, sehr oft ihm und dem (theilweise von ihm abhängigen) cod. Barberinus, die er zusammen als eine besondere Familie faßt, folgen zu sollen glaubt [1]), so darf nunmehr behauptet werden, daß ihm unter den bisher bekannten Handschriften geradezu die Führerrolle zuzuerkennen ist.

Die Handschrift ist noch aus einem weiteren Grund beachtenswerth. Das Verzeichniß der hl. Schriften hinter den Quaestiones et responsiones des Anastasius Sinaita († 599) und die Stichometrie des Nicephorus, die von dem constantinopolitanischen Patriarchen dieses Namens († 826) herrührt, vielleicht noch ein paar Jahrhunderte älter ist [2]), erwähnen unter den neutestamentlichen Apokryphen neben den Clemensbriefen und ähnlichen Schriften auch eine *διδασκαλία*, bezw. *διδαχὴ Ἰγνατίου*, und soweit ich sehe, sind dieß bisher die einzigen Dokumente, aus

---

keineswegs erschöpft und Zahn hätte sie wohl verdoppeln oder verdreifachen können. Ich zählte in dem Brief an die Philadelphier allein noch 23 weitere, die er nicht notirte, und dabei sind die Accent- und Spiritusfehler gar nicht gerechnet. Sechsmal setzte Hartung hier τ st. ϑ, ebenso oft ι st. η (z. B. 232, 2 *καταχριτίσεται* st. *καταχριθήσεται*, so daß beide Fehler in Einem Worte vorkommen), zweimal verwechselte er ὑμῶν u. ἡμῶν (234, 31 u. 242, 12), S. 236, 17 schrieb er *Ψευδοϊουδαίοις* st. *Ψευδοϊουδαῖος*, 238, 16 *κτήσονται* st. *κτήσωνται* u. s. w. Dagegen brachte er die vielfach unrichtigen oder für uns wenigstens störenden Unterscheidungszeichen der Handschrift, Punkt und Komma, im allgemeinen richtig zum Abdruck.

1) l. c. p. XXXVIII sq.

2) Vgl. Hilgenfeld, Historisch-krit. Einleitung i. d. N. T. 1875 S. 139 ff.

denen wir erfuhren, daß auch die Ignatianiſchen Briefe beim Gottesdienſt vorgeleſen wurden. Der Münchener Codex dient ihnen zur Beſtätigung und er zeigt uns zugleich, welche Stücke und an welchen Tagen ſie zur Vorleſung gelangten. Auf Blatt 240^{b} leſen wir nämlich am obern Rand *τῇ β' κυριακῇ τῶν ἁγίων νηστειῶν* und auf dieſe Bemerkung bezieht ſich ebenſowohl das *ἀρχὴ* vor *μηδεὶς πλανάσθω* auf demſ. Bl. als das *τέλος* [1]) auf Blatt 242^{a} nach *ὡς αὐτὸν τῷ πατρὶ*. Die Bemerkungen zeigen, daß hier ein kirchliches Leſeſtück für den zweiten Faſtenſonntag vorliegt und daß dasſelbe mit dem 6. Capitel des Briefes an die Smyrnäer anfieng und mit den angeführten Worten im 9. Capitel ſchloß. Die gleiche Randbemerkung findet ſich bei Blatt 252^{a}, nur daß ſtatt des *β'* ein *γ'* ſteht, und das Leſeſtück des dritten Faſtenſonntags umfaßte im Epheſerbrief c. 2 von *πρέπον οὖν ὑμᾶς ἐστίν* an bis c. 8 inclusive. Endlich leſen wir am obern Rand des Blattes 259^{b} *ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου* und das *ἀρχὴ* ſteht vor der Linie, in welcher das vierte Capitel des Römerbriefes beginnt. Das *τέλος* fehlt hier und es kam hiernach der ganze folgende Theil des gedachten Briefes zur Vorleſung.

Obwohl Hartung nach einer Aeußerung in der epistula nuncupatoria die alte lateiniſche Ueberſetzung der Ignatianiſchen Briefe wohl kannte, ſo zog er ſie doch nicht zur Textesrecenſion heran. Er beſchränkte ſich bei ſeiner Ausgabe auf die ihm zu Gebot ſtehende griechiſche Handſchrift und da er dieſe überdieß, wie wir bereits geſehen, durch eine Reihe von Fehlern entſtellt zum Abdruck brachte,

1) Nicht *τε*, wie die Dillinger Ausgabe hier hat. In der Handſchrift ſteht $\tau\overline{\epsilon}$.

so machte sich der Franzose W. Morel sofort daran, mit Hilfe des alten Lateiners einen verbesserten Text herzustellen. Seine Ausgabe erschien schon im J. 1558 zu Paris. Er bewies dabei eben so viel Kenntniß als Scharfsinn und mancher seiner Emendationen haben sich bis heute behauptet.

Eine dritte Ausgabe erschien das Jahr darauf (1559) [1]) zu Zürich und während die Pariser Edition eingestandenermaßen keine andere handschriftliche Grundlage hat als den cod. Augustanus, bezw. die auf ihm fußende Hartung'sche Ausgabe, so könnte dagegen diese auf einer neuen Handschrift zu beruhen scheinen. Der Herausgeber Andreas Gesner bemerkt in der Vorrede, er habe Graecum exemplar manuscriptum ex bibliotheca Cl. V. piae memoriae D. Gaspari a Nydprugck erlangt, und Zahn [2]) trug kein Bedenken, einen codex n (Nydpruccianus) bei seiner Textesrecension in Rechnung zu ziehen und ihm sogar eine beträchtliche Auktorität einzuräumen, obwohl er sich nicht verhehlen konnte, daß Gesner nicht bloß die Handschrift n zum Abdruck brachte, sondern auch manche Emendationen und Conjekturen in seinen Text einfließen ließ, obwohl er sogar die Vermuthung auszusprechen sich veranlaßt sah, derselbe habe zur Verbesserung zweifelhafter Stellen da und dort auch die alte lateinische Uebersetzung zu Rath gezogen. Ich

1) Nicht 1560, wie Zahn l. c. p. XXI u. XXIV (u. ich ihm folgend in meinen Patr. apost. p. LV) schrieb. Der größere Theil der in dem bezüglichen mir früher unzugänglichen Sammelwerk enthaltenen Schriftstücke trägt das Datum 1559. Nur die drei letzten haben das Jahr 1560.

2) l. c. XXI. Einen Vorgang hatte er dabei übrigens schon an Usher.

halte das letztere nicht bloß für möglich und wahrscheinlich, sondern für völlig gewiß und man braucht, um dieses zu erkennen, nur die sehr zahlreichen Fälle ins Auge zu fassen, wo n mit L gegen alle übrigen Textszeugen entweder gänzlich zusammengeht oder sich wenigstens mehr oder weniger mit ihm berührt. Es kommen hier mehr als 60 Stellen in Betracht und n steht in dieser Beziehung unter allen griechischen Handschriften so einzig da, daß sein Text unmöglich anders als durch eine Berührung mit L, näherhin durch eine Verbesserung nach L zu erklären ist. Die Annahme, der codex Nydpruccianus repräsentire eben eine sehr alte und dem Lateiner gleichzeitige oder noch über ihn hinausreichende Textgestalt, ist nicht statthaft, da sie eine ungewöhnliche und kaum glaubhafte Degeneration der übrigen Textszeugen voraussetzt, und sie könnte höchstens in dem Fall gemacht werden, wenn die Existenz der alten mit diesem Namen bezeichneten Handschrift wirklich gesichert wäre, ein Fall, der, wie wir bald sehen werden, nicht zutrifft.

Noch mehr nämlich als mit L berührt sich n mit a (cod. Augustanus bezw. Monacensis) und indem wir ihn von dieser Seite ins Auge fassen, kommen wir zu einer anderen und noch wichtigeren Frage. Unter den griechischen Handschriften stehen sich diese beiden offenbar weitaus am nächsten und schon ein Blick auf wenige Seiten der Zahn'schen Ausgabe zeigt dieß zur Genüge. S. 186 z. B. stehen a und n 8mal oder wenn wir den unbedeutenden und durch das Medium der Morel'schen Edition (s. Zahn Proleg. p. XXV) wahrscheinlich von a abhängigen b (cod. Barberinus) außer Acht lassen, 10mal den übrigen Handschriften oder wenigstens zweien

von ihnen gegenüber, S. 188, 5 bezw. 6mal, S. 202, 4 bezw. 7mal, S. 286 6mal u. s. w. und ähnlich steht es mehr oder weniger überall. Allenthalben sehen wir n fast nur in Verbindung mit a oder dem indifferenten b auftreten (ich zählte gegen 130 derartige Stellen) und wo er sich das eine und andere Mal mit den übrigen Codices berührt, handelt es sich stets nur um ganz untergeordnete Punkte, um ein Zusammentreffen in der Form (so bei Zahn S. 266, 19. 20). Die enge Verwandtschaft von a und n kann daher im allgemeinen nicht zweifelhaft sein, wenn auch die Zahl der ausschließlichen Berührungspunkte bei einer genaueren Vergleichung der übrigen Handschriften allenfalls sich etwas anders stellen sollte.

Daneben steht n allerdings auch in sehr vielen Fällen (ich zählte gegen 150; man sehe bei Zahn namentlich die Seiten 222, 254, 256, 284, 286, 296) allein und er ist insofern eine ganz singuläre Erscheinung. Kein anderer Texteszeuge ist in dieser Beziehung auch nur entfernt mit ihm zu vergleichen. Das Moment scheint bedeutsam zu sein und man könnte in ihm einen Beweis zu erblicken versucht sein, daß n trotz seiner engen Beziehung zu a sich als selbständige und unabhängige Handschrift darstelle. Der Schluß wäre aber nicht begründet und es kommt hier vor allem in Betracht, daß mehrere Lesarten in der Züricher Edition, mit der für uns n zusammenfällt, da die Handschrift seit ihrer Verwendung im J. 1559 von niemanden wieder gesehen wurde, schon auf den ersten Blick nicht als handschriftliche Ueberlieferung, sondern als Emendation des Herausgebers sich zu erkennen geben. Auch Zahn erkannte dieß an und

er rechnet hieher nicht bloß die Worte ἡ εὐχὴ πρός und γάρ, welche die Züricher Edition Polyc. c. 2 und Philad. c. 10 (bei Zahn S. 254, 17 und 240, 34) gegen alle übrigen Zeugen in zusätzlicher Weise bietet, sowie die Worte Κοιλίας, διασαλευθῇ, πολεμικά und ἄθλα, die Philad. c. 11 (S. 242, 1 (statt Κιλικίας und Polyc. 5. 6 (S. 256, 17. 19. 21) st. δεσέρτωρ εὑρεθῇ, δεπόσιτα und ἄκκεπτα stehen, sondern er gesteht auch zu, daß vielleicht sogar der eigenthümliche, von ihm selbst recipirte, Züricher Text Eph. c. 12 (S. 282, 22 ff.) unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten sei. Freilich ist seine Meinung, der Emendationen seien es wenigstens nicht gar zu viele, wenn ihre Zahl sich auch nicht etwa auf die angeführten ganz beschränken sollte, und im großen und ganzen wenigstens beruhe der Züricher Text auf eigener handschriftlicher Grundlage. Ob aber diese Anschauung stichhaltig ist?

Mich hat die nähere Untersuchung der Texteszeugen zu der Ueberzeugung geführt, daß alles, was n allein und im Unterschied von a oder der Dillinger Edition bietet, nichts anderes als eine Emendation des Züricher Herausgebers oder, was auf dasselbe hinauskommt, des Verfassers des von ihm benützten exemplar manuscriptum graecum ist, und zunächst brachte mich die Wahrnehmung auf diesen Gedanken, daß die spätere Ausgabe von der früheren abhängig ist. Zahn behauptet zwar (Proleg. p. XXI) nach dem Vorgang Dressel's [1]), daß die editores Tigurini editionis Dillingianae prorsus ignari gewesen seien und keinen griechischen Ignatius in

1) Patr. apost. p. XXXI.

Händen gehabt haben, nach dem sie ihre Vorlage (das exemplar graecum aus der Bibliothek Nydprugck's) hätten verbessern können, und er zieht hieraus den Schluß, daß n, bezw. der Züricher Edition für die Textesrecension keine geringe Auktorität zukomme. Er meinte dieß offenbar wie Dressel in der Bemerkung Gesner's in der Vorrede p. 4 zu finden. Allein die bezügliche Stelle sagt keineswegs, daß der Züricher Herausgeber seine Edition für die erste griechische gehalten habe. Gesner bezieht sich nur auf das Basler Mikropresbytikum, ein patristisches Sammelwerk, das er sich für das seinige zum Muster nahm, und er bemerkt bloß, mit Rücksicht auf die Studiosi und um ihnen durch öfteren Erwerb der gleichen Schrift nicht unnöthige Kosten zu verursachen, habe er nichts aufgenommen, was dort schon gedruckt sei, ausgenommen Athenagoras und Ignatius, von denen der eine dort unvollständig, der andere nur lateinisch enthalten sei. Diese Worte enthalten aber durchaus keine Nöthigung, bei ihm die Meinung vorauszusetzen, er führe den griechischen Ignatius zuerst in die Oeffentlichkeit ein, eine Voraussetzung, die um so unwahrscheinlicher ist, da seiner Ausgabe nicht bloß eine einzige, sondern bereits zwei vorausgingen, und überdieß läßt schon eine einzige, allerdings sehr signifikante und darum ausschlaggebende Stelle uns mit voller Sicherheit das Gegentheil erkennen, sofern wir unseren Blick nur nicht auf die Ausgaben beschränken, sondern auch auf den codex a selbst ausdehnen. Philipp. c. 7 (bei Zahn S. 220, 27. 29) bieten beide Editionen *νόμον* st. *νόμων* (*δὲ ποίων*) und *τὸν ἐγέννητον* st. *τὸν ἀγέν.*, obwohl diese zwei Fehler bisher in keiner einzigen wirklich existirenden Hand-

schrift nachgewiesen sind und die Münchener Handschrift insbesondere ganz bestimmt die richtige Lesart enthält [1]), und die Erscheinung ist schwerlich anders als durch die Annahme zu erklären, die Fehler seien von dem Orte aus, wo sie nachweislich zuerst sich finden, d. i. von der Dillinger Ausgabe in die Züricher, bezw. in das exemplar gr. mscr. und von da in jene Ausgabe übergegangen. Denn die allenfalls noch mögliche Annahme, die beiden nur durch Nachlässigkeit in die ältere Edition gekommenen Fehler stehen wirklich unabhängig von dieser in einer Handschrift, die als verschollen für uns ein verlorener Posten ist, und ihre Stellung in der jüngeren Edition sei somit ebenso begründet als ihre Existenz in der früheren grundlos ist, wäre doch zu gewagt, als daß sich ein unbefangener Forscher zu ihr verstehen könnte. Höchstens könnte man einwenden, daß Nydprugck, aus dessen Bibliothek das fragliche Manuscript in die Hände des Züricher Herausgebers gelangt sein soll, schon am 26. September 1557 und somit noch vor der Vollendung der Dillinger Ausgabe starb, die nach der Schlußbemerkung erst im November oder December des genannten Jahres (*μηνὶ μαιμακτηριῶνι*) erfolgte, so daß ihre Benützung durch jenen Gelehrten, sei es durch ihn selbst oder durch einen andern für seine Bibliothek, ausgeschlossen wäre. Allein auch dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Nydprugck oder wer immer der Autor des exemplar gr.

1) Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit Her. c. 6 (S. 268, 33). Die beiden Ausgaben haben *ὑποκορίζεται*, unsere Handschrift bietet aber *ὑποκορίζεται*, die andern bekannten enthalten *ὑποκορίζηται*. Nur liegt in diesem Fall der Fehler in den Handschriften, nicht in den Ausgaben.

mscr. sein mag, kann ja die Blätter der Dillinger Edition noch vor deren Publikation erhalten haben. Es ist ferner denkbar, daß von dem Hartung'schen Manuscript eine Abschrift genommen wurde, noch bevor es der Presse übergeben ward, und so wie die Sache nun einmal steht, müßte eher die Existenz des Nydprugck'schen Manuscriptes als seine Provenienz aus der Dillinger Ausgabe in Zweifel gezogen werden, da die Abhängigkeit des Gesner'schen Textes von dem Hartung'schen nach dem Angeführten nicht mehr zu bestreiten ist.

Die oben besprochene Verwandtschaft zwischen den Codices a und n entpuppt sich somit als Verwandtschaft jener beiden Editionen und die Behauptung, daß die lectiones singulares des n bloße Emendationen eines Gelehrten seien, ist nach einer Seite hin gesichert. Die Einsprache, daß der zweite Herausgeber die Arbeit des ersten ja gar nicht gekannt habe, kann nicht erhoben werden. Noch bleibt aber die Frage, ob die Besonderheiten des Züricher Textes nicht selbst von der Art seien, daß sie nothwendig auf eine eigene handschriftliche Grundlage zurückzuführen seien, und es ist anzuerkennen, daß ihre große Anzahl auf den ersten Blick dieser Annahme günstig zu sein scheint. Im Grund betrachtet läßt sich aber dieselbe ebenso gut für das Gegentheil in Anspruch nehmen und jedenfalls weist ihr Charakter darauf hin, indem sie beinahe durchweg von der Beschaffenheit sind, daß sie weit eher einem Gelehrten der Neuzeit als einem mittelalterlichen Librarius zuzuerkennen sind. Denn in der Hauptsache betreffen sie nur die Herstellung einer (vielleicht auch nur vermeintlich) correkteren oder der gewöhnlichen

Schreibweiſe [1]), die Herſtellung richtiger Formen und Zeiten [2]), dem Sinn entſprechende Zuſätze [3]), die Setzung [4]) oder Vertauſchung [5]) einer Präpoſition, die Setzung oder Wiederholung des Artikels [6]) oder einer Partikel, bezw. deren Auslaſſung [7]), die ſo häufige Verwechslung von ὑμεῖς und ἡμεῖς oder die Herſtellung der richtigen Perſon [8]), die Herſtellung des (vermeintlich) richtigen Genus [9]) oder Caſus [10]), eine mehr oder weniger enge an den gewöhnlichen Text ſich anſchließende Conjektur [11]), und dgl; mit Einem Wort, ſie betreffen nur Formelles oder höchſt Unbedeutendes. Mehrere Lesarten erklären ſich ferner als Druckfehler [12]) und als bedeutſam könnten nur einige we-

---

1) Z. B. ἀνελλιπής ſt. ἀνελλειπής (bei Zahn S. 282, 12 f.) πραότητι ſt. πραΰτητι (S. 254, 9 u. 256, 22); ὑπερηφανίαν ſt. ὑπερηφανείαν (S. 268, 16); ἀντίψυχος ſt. ἀντίψυχον (S. 228, 8); Φιλαδελφίους ſt. Φιλαδελφεῖς (S. 228, 21); ἔστω ſt. ἤτω (S. 262, 5; vgl. S. 266, 25. 27. 29.

2) z. B. ἐπανορθώσῃ ſt. ἐπανορθῶσαι (S. 254, 13); ἀγαπῶ ſt. ἀγαπῶν (S. 288, 11); κομισάντων ſt. κομιζόντων (S. 222, 6).

3) Z. B. θεοῦ zu θέλημα (S. 257, 2) oder zu κατ᾽ οἰκονομίαν (S. 286, 17). Hieher iſt auch das ἐκβάλλετε S. 278, 14 zu rechnen.

4) Z. B. διά S. 258, 5 u. 286, 18.

5) S. 254, 36 παρά ſt. ἀπό.

6) S. 226, 5; 254, 11; 258, 21; 266, 9; 270, 9.

7) S. 240, 11. 34; 272, 6. 15. 19; 276, 21; 278, 13; 282, 20. 21. 24; 286, 20; 288, 17.

8) S. 248, 9. 24; 254, 7.

9) S. 254, 9; 286, 28.

10) S. 276, 24. 268, 29.

11) S. 256, 1 (bis). 33; 257, 11; 268, 5; 270, 8; 278, 10. 11; 280, 2.

12) Z. B. προσδέξεσθε S. 230, 31; πλητικόν S. 262, 21; φυλάττει S. 272, 1, da die beigegebene lateiniſche Ueberſetzung conservet (nicht conservat) hat. Auch die Confuſion S. 232, 22 mag hier notirt werden.

nige erscheinen, nämlich 1) *πεπιστευμένη* statt *μεμνηστευμένης* S. 222, 7, 2) *αὐθεντικόν* statt *ἄθικτον* S. 240, 2, 3) *ἔστω δὲ ἡ ἐνεστῶσα χαρὰ καὶ ἡ ἀληθινὴ τό* S. 282, 10 (von Zahn recipirt), während die griechischen Handschriften nichts bieten und der Lateiner nur praesens enim gratia est hat, 4) *γε ἐγώ, ἀλλὰ . . . ὁ ἐλάχιστος· ὑμεῖς δέ* (von Z. recipirt) gegen *γε . . . . τοῦ ἐλαχίστου* S. 282, 22—24, 5) *ὡς ἐπὶ κεφαλῆς τῆς ἐκκλησίας* statt *ἐπὶ (τῆς) κεφαλῆς* S. 286, 4, 6) die Auslassungen S. 258, 21 und 270, 24. Allein keine derselben bietet unüberwindliche Schwierigkeiten. Auslassungen können ebensowohl im Druck oder einer für ihn zubereiteten Handschrift als bei einem mittelalterlichen Librarius vorkommen. Die Lesart Nro. 3 steht im wesentlichen in der lat. Uebersetzung und was sie darüber enthält, ist sehr leicht als Zuthat des Textesrecensenten denkbar. Bei Nro. 4 gibt auch Zahn die Möglichkeit einer Conjektur zu und eine solche zu verkennen wird nicht möglich sein, wenn man sich nur die Verderbtheit des überlieferten Textes und die Kühnheit vor Augen hält, mit der der Autor von n die ihm ungewöhnlichen Worte Polyc. c. 6 durch andere ersetzte. Nro. 5 läßt sich als eine durch den Context nahe gelegte Conjectur auffassen und noch mehr geben sich Nro. 1 und 2 als solche zu erkennen.

Hienach enthalten auch die Besonderheiten des Züricher Textes [1]) keine Nöthigung, sie als handschriftlich überliefert

1) Daß auch die Itacismen und ähnlichen Fehler, an denen die Züricher Ausgabe wie die Dillinger keinen Mangel hat, nicht mit Zahn (l. c. p. XXI) in diesem Sinn aufzufassen sind, bedarf nach den bereits gemachten Erfahrungen (vgl. S. 613) keines Beweises mehr.

zu erkennen, und da nun diese Edition in offenbarer Abhängigkeit von der Dillinger steht, da ihr Text mit dem der Münchener Handschrift sich ebenso verwandt zeigt als er sich von dem der übrigen Codices entfernt, da Gesner als die ihm zu Gebote stehende handschriftliche Vorlage nur ein exemplar gr. mscr. nennt, unter dem an sich ebenso gut und in Anbetracht des Umstandes, daß ein bezüglicher Codex niemals wieder gesehen wurde, noch eher eine von der Hartung'schen genommene Abschrift als eine alte Handschrift zu verstehen ist: so dürfte die Behauptung, die handschriftliche Grundlage des Gesner'schen Textes sei nichts anderes als der Münchener Codex, keinem Anstand mehr unterliegen.

Die Folge, die sich daraus für die Textesrecension der pseudognatianischen Briefe ergibt, liegt auf der Hand. Der codex n, den Zahn verwerthete, ist zu streichen und bei all den Stellen, an welchen auf ihn gebaut wurde, sei es daß er allein, sei es daß er in Verbindung mit dem alten Lateiner stand, ersteht die Frage, ob der Text auch jetzt noch sich behaupten läßt, da n seines Charakters als Textszeuge entkleidet worden ist. Die Frage besteht selbst für denjenigen, der dem Resultat der vorstehenden Untersuchung sich etwa nicht ganz anzuschließen vermöchte. Denn wenn die Züricher Edition je auf einem besonderen Codex beruhen sollte, so erlaubte sich der Herausgeber immerhin so zahlreiche Veränderungen, daß wir an keiner Stelle sicher sind, ob er uns einen handschriftlich überlieferten Text oder nur seine eigene Emendation bietet.

Nachträglich mag bei dieser Gelegenheit noch bemerkt

werden, daß es ähnlich wie mit dem Codex Augustanus mit der Editio princeps des lateinischen Ignatius steht, welche, da die ihr zu Grund liegende Handschrift nicht mehr aufgefunden wurde, für uns die Stelle der letzteren selbst vertritt. Zahn konnte sie nicht erlangen und er sah sich darum auf die Benützung der zweiten Pariser Ausgabe v. J. 1515 (von Henricus Stephanus) angewiesen. Doch traute er ihr allein nicht. Da sie sich selbst als castigatissima ex officina emissio ankündigt, so fand er für gut, an wichtigeren Stellen auch den Venediger Nachdruck der Faber'schen Ausgabe v. J. 1502 und das Basler Mikropresbytikum v. J. 1550 einzusehen sowie die Noten zu Rath zu ziehen, die Dressel nach der Venediger Edition v. J. 1546 machte. Allein alle diese Ausgaben geben für die Editio princeps keinen vollgiltigen Ersatz und trotz all der aufgewandten Sorgfalt konnte Zahn doch nicht umhin, dem Faber'schen Text manche Lesarten zuzuschreiben, die man in ihm selbst vergeblich sucht. So fehlt dort S. 183, 23 (nach der Zahn'schen Ausgabe) et, steht 187, 2 Cherubin et Seraphin, 189, 3 enim (nicht vero), fehlt 189, 36 inquit, liest man 191, 15 parasceve, 199, 13 naman (nicht Aman), 201, 33 prolativum, 209, 26 mandatis (nicht mendaciis), 217, 18 Deus (nicht Dominus), 219, 13 refert (nicht differt) u. s. w. und an andern Orten, wo Zahn dem Faber'schen Text eine von dem seinigen abweichende Lesart zuschrieb, steht die richtige Lesart sowohl in der Editio princeps als in der Ausgabe v. J. 1515, so 185, 8 ergo, 185, 31 saeculi huius, 187, 22 purum, 197, 8 est autem, oder es haben beide Ausgaben den abweichenden Text, wie S. 203, 30 autem quod.

Die Editio princeps hat nach dem Angeführten einen besseren Text, als man nach dem Nachdruck v. J. 1515 und nach den Zahn'schen Noten erwarten sollte. Prüft man denselben indessen nicht bloß nach dem, was Zahn notirt, sondern auch nach dem, was er in der Feder gelassen oder übersehen hat, so stellt sich seine Qualität als eine beträchtlich geringere dar. Denn noch zahlreicher als die lectiones variantes, die Zahn bemerkte, sind die, welche er übergieng. Ich zählte in den drei ersten Briefen der Faber'schen Ausgabe nicht weniger als 87 solche nicht notirte Lesarten, auf S. 197 allein 13 und S. 199 11, in den acht folgenden Briefen 254, und wenn sie zumeist auch derart sind, daß sie auf die Textesgestaltung selbst keinen Einfluß ausüben, so hätte doch von ihrem Vorhandensein eine Andeutung gegeben werden sollen. Denn wenn sie in einer Ausgabe, die wenigstens stillschweigend den Anspruch erhebt, alle lectiones variantes zu bieten, einfach übergangen werden, wird der Leser von dem Faber'schen Text nothwendig eine schiefe und unrichtige Vorstellung gewinnen.

Nekrologien
württembergiſcher Männerklöſter [1]).

Geſammelt
Von Dr. Pius Gams, O. S. B.

X. Wiblingen, O. S. B.

hatte von ſeiner Stiftung im J. 1093 bis zur Säculariſation im J. 1805 durch Bayern, im J. 1806 durch Württemberg — 41 Aebte. (Catologus Reverendorum Patrum et Fratrum Monasterii Wiblingani O. S. B. (vom Jahre 1801, erhalten im Archive des Kloſters Muri-Grieß; ob er der letzte Catalog war, iſt mir nicht bekannt).

1) Revmus Amplssims t. t. Udalricus IV (Johann Georg Keck), Abbas, natus Jettingae 6. Oct. 1757. profess. 11. Nov. 1775, Sacerdos 29. Mai 1779, electus 17. April 1798. Er war Präſes der Univerſ. Salzburg, Direktor des Gymnaſiums und Lyceums zu Ehingen (1803—5). Er gieng im J. 1806 mit eilf ſeiner Mönche nach Tiniez in Polen. Dieß fiel im J. 1809 an Sachſen. Dann lebte er von einer kaiſerlichen Penſion, und wurde 1812 Domherr zu Großwardein, wo er am Nervenfieber † 3. Jan. 1815.

2) Ziegler, Gregor (Thomas v. Aquin), geb. zu Kirchheim 7. März 1770, Prof. 26. Apr. 1791, Pr. 25. Mai

1) S. S. 258 ff. 467.

1793, weilte 1794—98 in Constanz, 1798—1800 in Freiburg, wurde dort Doctor, darnach Professor der Theologie, und Novizenmeister im Kloster, war seit 23. Octob. 1801 bis zur Aufhebung des Klosters Prior, 1803—4 Professor in Ehingen, wanderte nach Oesterreich aus, war 1806—9 auch Prior in Tiniez, und in Krakau Professor der Dogmatik; im J. 1818 wurde er Domprediger in Wien, wurde am 19. April 1822 Bischof von Tiniez, von wo er den Bischofssitz nach Tarnow verlegte, am 25. Juni 1827 wurde er Bischof von Linz, im J. 1843 wurde er Jubilar, †, 82 Jahre alt, 16. April 1852.

3) Zängerle, Romanus (Sebastian), von Oberkirchberg, geb. 20. Jan. 1771, Prof. 5. Febr. 1792, Pr. 21 Dec. 1793, machte im J. 1797 zu Freiburg die Prüfung im Fache der hl. Schrift des A. und N. T. und docirte im J. 1798 dieses Fach in Wiblingen, von 1799 an in Mererau, wo er bis 1801 auch Novizenmeister war. Im J. 1801 wurde er wieder Professor und Novizenmeister in Wiblingen, im J. 1802 zugleich Pfarrer. In Salzburg promovirte er als Doktor der Theologie und Philosophie und wurde dort im J. 1803 Professor der Exegese und Hermeneutik. Im J. 1804 wurde er churfürstlicher geistlicher Rath, im J. 1806 Dekan der theologischen Fakultät. Am 2. Nov. 1807 verließ er Salzburg, am 21. Nov. 1807 übernahm er zu Tiniez (bei Krakau) die Professur des neuen Bundes und der griechischen Sprache zu Krakau. Am 31. Dec. wurde er Consistorialrath des Bischofs von Krakau, im J. 1809 Dekan der theologischen Fakultät. Im J. 1811 wurde er Professor des N. T. und der griechischen Sprache an der Universität Prag, am 20. März 1812 aber an der Universität von Wien; im J. 1815 wurde er Dekan der theologischen Fakultät. Am 10. September 1824 wurde er Bischof von Seckau, im Jahre 1843 Jubilar, †, 77 Jahre alt, 27. April 1848.

4) Alber, Hartmann, von Wehingen, geb. 10. Aug. 1753, Prof. 11. Nov. 1774, Pr. 29. Mai 1779, wurde 1801 Pfarrer in Billafingen, wo er 12 Tage nach der Aufhebung des Klosters am Fieber † 6. April 1806.

5) Ackermann, Gottfried Magnus, von Ottobeuren, geb. 3. Sept. 1782, Novize in Ottobeuren, nach dessen Aufhebung er nach Wiblingen kam, Prof. 1. Jan. 1805, Pr. 21. Dec. 1805, Subcustos, wurde 1. Jul. 1808 Kaplan in Oberdorf, 22.

Febr. 1813 Pfarrer in Eglofs, 1827 Schulinſpektor des Bezirks Wangen, Dekanatsadjunkt, † 21. Mai 1843.

6) Alteggger, Martin Ignaz, von Ottobeuren, geb. 9. März 1784, Prof. 8. Sept. 1805, Pr. zu Tiniez 7. März 1807, wurde Profeſſor des Bibelſtudiums zu Olmütz, kam ſpäter in die Verſorgungsanſtalt für kranke Prieſter in Olmütz.

7) Ay, Placidus Alois, von Wiblingen, geb. 21. Juli 1778, Prof. 27. Oct. 1799, Pr. 19. Sept. 1801. war im Nov. 1804 (bis Juli 1807) Profeſſor in Ehingen, 2. Juli 1814 Pfarrer in Wachendorf, 23. Jan. 1830 Pfarrer in Bierlingen, als welcher er † 9. Nov. 1847.

Schrieb Mehreres in das Conſtanzer Archiv.

8) Braig, Michael Mathias, von Altbierlingen, geb. 1. Febr. 1774, Prof. 28. Octob. 1795, 20. Dec. 1800 Pr., 26. Oct. 1801 Katechet in Wiblingen und Schulinſpektor der Kloſter-(Elementar-) Schulen, 1802—3 Lehrer der Rudimenta, im Nov. 1804 Kaplan in Unterkirchberg, wurde am 7. April 1818 Pfarrer in Illerrieden. Braig und Pf. M. Geiſenhof von U.Kirchberg ſchrieben gleichzeitig an der Geſchichte ihrer Klöſter Ochſenhauſen und Wiblingen. Jener aber überlebte das Erſcheinen ſeines Werkes um 33 Jahre, Braig erlebte das Erſcheinen ſeiner Schrift nicht; er † 15. März 1832, und als opus posthumum erſchien: Braig, kurze Geſchichte des Kloſters Wiblingen, Isny, 1834.

9) Braunmühl, Auguſtin, von Reffingen, geb. 4. Juli 1747. Prof. 11. Nov. 1764. Pr. 9. Juni 1770, Profeſſor in Ehingen von 1803 bis 26. Juni 1807, Pfarrer in Dunningen, † 29. Juli 1826.

10) Daigele, Columban Cajetan, von Alethshauſen, geb. 8. Mai 1782, Prof. 21. Aug. 1803, Pr. 2. Dec. 1805, zog mit ſeinem Abte nach Tiniez, gieng ſpäter zu den Schotten nach Wien, und wurde Adminiſtrator der Titular-Abtei Talek. Er † 27. April 1841.

11) Enderle, Heinrich Karl, von Donaurieden, geb. 14. Okt. 1782, Prof. 11. Nov. 1803, Pr. 21. Dec. 1805, von 1807 an in Tiniez, ſeit 1811 bei den Schotten in Wien, Novizenmeiſter, Subprior, 1828 Propſt und Pfarrer bei Sct. Ulrich in Wien, † 28. Nov. 1851.

12 Erhard, Paulus Alois, von Achſtetten, geb.

28. Febr. 1759, Prof. 5. März 1780, Pr. 25. Mai 1782, 1788—98 Professor im Kloster, Moderator bei den Studirenden, Professor des Kirchenrechts, bis 23. Oct. 1801 Kellermeister, 28. Jan. 1802 Prior, Beichtvater, und Pfarrer im Frauenkloster Urspring, 1833 Pensionär (nach dem Aufhören der Pfarrei Urspring), † 7. Aug. 1836.

13) Ganther, Bernard Gregor, von Neukirch b. Triberg, geb. 10. Apr. 1747, Prof. 11. Nov. 1769, Pr. 19. März 1774, 1783—87 Kastner, 1787—1805 Oekonom, Oekonom war er auch in Tiniez, wohin er im Aug. 1806 zog; nach Aufhebung von Tiniez Administrator und Pfarrer von Tuchow, 1823 Domherr des Bisthums Tiniez-Tarnow, † in Tuchow 26. März 1830.

14) Ganther, Franc. Jakob, von Neukirch, geb. 9. Juli 1768, Prof. 26. Apr. 1791, Pr. 25. Mai 1793, Musikinstructor und Chorregent, 1794—97 Professor der Grammatikalklassen, 23. Oct. 1801—3 Custos, 1806 Vikar in Deißlingen, 18. Apr. 1810 Pfarrer in Altkrautheim. † 28. Febr. 1814.

15) Ganther, Anton (Andreas), von Neukirch, geb. 23. Nov. 1773, Pr. 26. Nov. 1794, 12. März 1797 Pr., Chorregent und Professor im Kloster, dann zu Freiburg im Br., Professor der Syntax in Ehingen 1804—1806; hierauf Pensionär 1806—10, 10. März 1810 Kaplan in Wurmlingen, 2. Mai 1823 Pfarrer in Epfendorf, † 10. Okt. 1845.

16) Häufele, Modestus Andreas, von Wiblingen, geb. 24. Nov. 1773, Prof. 26. Nov. 1794, Pr. 12. März 1797. Er wurde Doctor der Philosophie in Freiburg; am 4. Nov. 1804 wurde er Präfekt und Lehrer der Physik am Gymnasium in Ehingen; er war auch provisorischer Rektor des Gymnasiums bis zum J. 1819; † in dem vormal. Franziskaner-Kloster 8. Nov. 1821.

17) Henle, Sebastian Josef, von Rißtissen, geb. 7. Febr. 1774, Prof. 5. Jul. 1795, Pr. 12. März 1797, Pfarrer in Wiblingen und Gögglingen, 4. Nov. 1803 Novizenmeister, 3. Mai 1808 Pfarrer von Fischbach, 13. Dec. 1818 Pfarrer von Altdorf-Weingarten, resignirte im J. 1830, wurde am 19. März 1831 Kaplan in Unter-Ailingen, am 23. Jan. 1833 pensionirt, † 2. Nov. 1835.

18) Hölb, Johann Nep. Georg, von Roth, geb.

11. Apr. 1744, Prof. 11. Nov. 1764, Pr. 17. Apr. 1768, 1779 Archivar, † 7. Apr. 1806.

19) Hummel, Benedikt Franz, von Stoffenried, geb. 10. Jul. 1765, Prof. 29. Sept. 1789, Pr. 25. Mai 1793, 1796—1806 Küchenmeister, zog 1808 nach Tiniez, dann nach Göttweih, Hilfspriester in Rappersdorf, † 26. Sept. 1813.

20) Hund, Anselmus Leonard, von Altdorf, geb. 2. Nov. 1777, Prof. 27. Okt. 1799, Pr. 4. Juni 1803, 4. Nov. 1803 Chorregent und Musiklehrer, Nov. 1805 bis Sept. 1806 am Gymnasium in Ehingen, 19. Sept. 1807 Kaplan in Zwiefalten, 1816 Pfarrer in Hohenberg, 16. März 1823 Pfarrer in Langenargen, 9. Jan. 1833 Pfarrer in Boos, † 13. Febr. 1847.

21) Keller, Joseph Ludwig, von Böringen, geb. 10. Aug. 1779, Prof. 5. Juli 1801, Pr. 4. Juni 1803, 1804 im Kloster beschäftigt, 1805—8 Kaplan auf dem Nonnberg bei Salzburg, 1808 Kaplan zu Frauenfeld, später Pfarrer von Güngelheit (Thurgau), † 1845?

22) Kolb, Robert (Joseph), von Großkötz, geb. 25. Febr. 1772, Prof. 2. Apr. 1793, Pr. 12. März 1797. Am 7. April 1804 wurde er Lehrer der Rhetorik und Poesie am Gymnasium in Ehingen, 30. Aug. 1812 Kaplan in Unterstadion, † 9. Sept. 1817.

23) Kurz, Benignus (Joh. Michael), von Ottobeuren, geb. 21. Febr. 1751, Prof. 11. Nov. 1769, Pr. 19. März 1774, 1783 Pfarrer in Villafingen, wo er die neue Kirche erbaute, 6. Sept. 1793 Vikar in Unterkirchberg, erblindete und wurde 1794 wieder Vikar in Villafingen, kehrte 9. Sept. 1801 in das Kloster zurück, das er am 12. Okt. 1807 verließ; † in Baienfurth 24. Okt 1809.

24) Luttinger, Conrad (Anton), von Aschau, geb. 23. Apr. 1784, Prof. 8. Sept. 1805, wurde am 23. Mai 1807 Priester in Tiniez. Im J. 1811 trat er in das Schottenstift zu Wien ein, war dort ein Jahr Professor; † 16 Juli 1857.

25) Maisterle, Ulrich, von Scheuring, geb. 1. Mai 1781, Prof. 15. Nov. 1805, Pr. 20. Sept. 1806, zog nach Tiniez, dann zu den Schotten in Wien, war Kaplan und Professor am dortigen Gymnasium. Er † das. 1. Dec. 1815.

26) Rieger, Pius (Joh. Chryſoſt.), von Rißtiſſen, geb. 27. Jan. 1780, Prof. 5. Jul. 1801, 4. Juni 1803 Pr., am 7. April 1804 bis 1805 am Gymnaſium in Ehingen angeſtellt, am 15. Juli 1807 Kaplan in Waldſee; zog im Oktob. 1807 nach Tiniez, promovirte, und wurde Profeſſor der Kirchengeſchichte in Krakau, 1809—15 Hilfspriester zu Tuchow, am 5. Febr. 1815 wurde er Stadtpfarrer in Bochnia, und ſpäter Dekan; † 6. April 1830.

27) Sibich, Franz Xav. (Joſeph), von Weiſſenhorn, geb. 13. Aug. 1748, Prof. 11. Nov. 1769, Pr. 19. März 1774. Am 6. Apr. 1808 wurde er Pfarrer in Villafingen, aber ſchon am 5. Mai wieder Penſionär, am 29. Sept. 1810 Kaplan in Hindelwangen, 10. Juli 1817 Kaplan in Steißlingen (Baden), † 14. Oct. 1828.

28) Steidle, Ernſt (Joh. Chryſ.), von Dietkirch, geb. 27. Jan. 1782, Prof. 11. Dec. 1803; konnte wegen Geiſtesſtörung nicht ordinirt werden, † 18. März 1817.

29) Storr, Amand (Gall. Johann N.), von Ulm, geb. 16. Oct. 1743, Prof. 11. Nov. 1761, Pr. 20. Sept. 1766, Novizenmeiſter, Profeſſor und Prior. Er bereicherte die Bibliothek und legte eine Münz- und Wappenſammlung an. Am 26. Oct. 1799 wurde er Pfarrer von Unterkirchberg, als welcher er (ſ. Schriften bei Neher) † 8. März 1818.

30) Vock, Fortunat (Max.), von Günzburg, geb. 24. April 1755, Prof. 28. Apr. 1776, 29. Mai 1779 Pr., zog ſich nach Günzburg zurück, wo er † 3. Jan. 1812.

31) Willer, Petrus (Thaddäus), von Reuthe, geb. 16. Mai 1755, Prof. 11. Nov. 1778, Pr. 25. Mai 1782, harrte im Kloſter aus, wo er † 19. Juni 1814.

Die Kataloge der Jahre 1743, 1751, 1755, 1762, 1769, 1774, 1778 ſind aus dem Gr. Archive in Karlsruhe in das Kg. Archiv in Stuttgart gekommen; ſ. Michael Braig, Kurze Geſchichte der ehemal. vorderöſterreichiſche Benediktiner-Abtey Wiblingen, Isny, 1834, p.p. 416.

XI. Zwiefalten, O. S. B.

Geſtiftet 1089, aufgehoben 1803.

Aus dem Landesarchive zu Karlsruhe kamen in das

Kg. Archiv zu Stuttgart die gedruckten Cataloge der Jahre 1741, 1744, 1747, 1751, 1753, 1763, 1767, 1771, 1778. Im Kloſter Einſiedeln befinden ſich die Cataloge der J. 1774 und 1787. Letzteren habe ich benützt. Es erſchienen aber ſicher von 3 zu 3 Jahren noch Cataloge in den J. 1790, 1793, 1796, 1799, vielleicht noch 1802. Ich laſſe zuerſt jene Ex-Conventualen folgen, welche im Jahre 1787 Prof. gemacht, dann die aus den J. 1788—1802, deren Zeit der Prof., und bei Einigen deren Zeit der Geburt und Prieſterweihe mir nicht bekannt geworden iſt.

1) Abt Weinemer, Gregorius, geb. Leinſtadii (Leinſtetten) 2. Mai 1738, Prof. 8. Dec. 1756, Pr. 26. Sept. 1762, als Abt erwählt 23. Febr. 1787, benedicirt 11. März, wohnte nach der Aufhebung in Mochenthal, wo er † 27. Febr. 1816.

2) Diener, Joachim, von Reichenau, geb. 19. Febr. 1758, Prof. 8. Dec. 1776, Pr. 17. März 1782, letzter Prior 1803—5, Stadtpfarrer in Rottweil Jan. 1806, † daſ. 31. Jan. 1814.

3) Schneidt, Auguſtin, von Ehingen, geb. 8. Jan. 1728, Prof. 8. Dec. 1744, Pr. 12. März 1752, Pfarrer in Zell Oct. 1769 bis 9. Jan. 1772, im J. 1787 Subprior, Senior, † in Daugendorf, 77 Jahre alt, 3. Jan. 1806.

4) Neumann, Wolfgang, von Würzburg, geb. 15. Sept. 1727, Prof. 1. Jan. 1748, Pr. 14. Oct. 1753, vorletzter Prior, † in Zell 1806.

5) Hueber, Amandus, von Ehingen, geb. 28. Jun. 1731, Prof. 17. Dec. 1752, Pr. 30. Sept. 1764, † 14. Juli 1804.

6) Reiſch, Luitholdus, von Niederrieden, geb. 30. Jun. 1732, Prof. 17. Dec. 1752, Pr. 1. Okt. 1758, † 29. Sept. 1804.

7) Luz, Michael, von Ehingen, geb. 28. Jan. 1739, Prof. 21. Nov. 1758, Pr. 9. Okt. 1763, kehrte 1803 nach Ehingen zurück, wo er † 17. Nov. 1817.

8) Menne, Leo, von Ehingen, geb. 12. Jul. 1739, Prof. 21. Nov. 1758, Pr. 9. Oct. 1763, † 12. Octob. 1804.

9) Hayd, Stephanus, von Alberweiler, geb. 13. Jul. 1744, Prof. 30. Nov. 1762, Pr. 2. Oct. 1768, war bis zum J. 1784 Lehrer der griechischen Sprache und der Hermeneutik des N. T. auf der Universität zu Freiburg. Im Kloster war er u. a. Archivar, Klosterfrauen-Beichtvater u. s. w., † zur Zeit der Aufhebung 19. Dec. 1802.

Er schrieb:

a) Theses ex E. E. S. S. O. O. hebraea scilicet et graeca. 1771. 4.

b) Introductio hermeneutica in sacros N. Test. libros, ad usum suorum auditorum. Vindob. 1777.

c) Auctoritas textus hebraei asserta contra Hubigantium aliosque una cum positionibus ex hermeneutica sacra V. et N. T. Friburgi, 1780. 8.

(Mensel und Gradmann. Ueber ihn handelt Engelb. Klypfel in: Necrologium sodalium et amicorum litter., qui auctore superstite diem suum obierunt, Friburgi, 1809.)

10) Boos, Benedikt, von Heiligkreuzthal, geb. 11. Jun. 1746, Prof. 18. Aug. 1765, Pr. 6. Octob. 1771, 13. Nov. 1808 Kaplan in Groß-Allmendingen, † 7. Mai 1821.

11) Wetz, Fidelis, von Sigmaringen, geb. 10. Dec. 1745, Prof. 18. Aug. 1765, Pr. 29. Sept. 1771, 1795—98 Pfarrer in Zell, † als Beichtvater in Marienberg 6. Apr. 1804.

12) Braun, Meinrad, von Sigmaringen, geb. 29. Apr. 1750, Prof. 8. Dec. 1766, Pr. 16. Oct. 1774.

13) Bleffing, Wilhelm, von Unterwaldstetten, geb. 16. Sept. 1744, Prof. 8. Dec. 1766, Pr. 27. Sept. 1772, † in Zwiefalten 3. Aug. 1806.

14) Gumpmann, Columbanus, von Weingarten, geb. 14. Mai 1746, Prof. 8. Decemb. 1766, Pr. 27. Sept. 1772, † als Frauen-Beichtvater 4. Mai 1816.

15) Rief, Magnus, von Erlenmoos, geb. 23. Febr. 1747, Prof. 8. Dec. 1766, war vom 23. Okt. 1793 bis zu seinem Tode Pfarrer von Dürrenwaldstetten, † 4. April 1814.

16) Prielmayer, Thomas v. Aquin, von Dischingen, geb. 13. Juli 1751, Prof. 8. Dec. 1771, Pr. 15. Octob. 1775, kam mit Basil. Beck als Spitalkaplan und Prof. nach Rottweil 1803, wurde 16. Sept. 1810 Pfarrer in Stahringen bei Stockach, wo er zum letztenmal in den Pfarrbüchern erscheint 31. Dec. 1811.

17) Haas, Gabriel, von Gmünd, geb. 24. Nov. 1757, Prof. 8. Dec. 1776, Pr. 30. Sept. 1781, Professor in Ehingen, Professor und Bibliothekar im Kloster, 14. Sept. 1799 Pfarrer in Daugendorf, Jubilar im J. 1831, † 25. Aug. 1838.

Er besaß einen guten Katalog der Klosterbibliothek. Derselbe gelangte in die Hände des H. Bischofs J. B. Keller.

18) Munding, Paul, von Dietelhofen, geb. 5. Oktob. 1757, Prof. 8. Dec. 1776, Pr. 10. März 1782, seit 7. Febr. 1799 Pfarrer in Tigerfeld, welches Amt er 46 Jahre begleitete, Jubilar 1832, †, 88 Jahre alt, 23. Dec. 1845.

19) Kling, Beda, von Erkheim, geb. 6. März 1758, Prof. 8. Dec. 1777, Pr. 7. Octob. 1781, Jan. 1806 Pfarrer in Boos, 27. Jun. 1811 Stadtpfarrer in Friedrichshafen, † 6. Nov. 1825.

Er schrieb u. a. über die Selbstentschädigung der Handwerksleute, Dienstboten, u. a., worüber er als vieljähriger „Großkellner" seine Erfahrungen gemacht haben wird.

20) Mener, Vitalis, von Weingarten, geb. 23. Sept. 1759, Prof. 8. Dec. 1777, Pr. 5. Oktob. 1783, Professor an der Universität O. S. B. in Salzburg, 22. Jan. 1808 Pfarrer in Hausen a. d. Roth, 6. Dec. 1812 Pfarrer in Eutingen, 16. Nov. 1823 Pfarrer in Bernsfelden, † 13. Juni 1828.

21) Koch, Vincenz, von Girsperg (Thurgau), geb. 20. Dec. 1758, Prof. 8. Dec. 1777, 28. Sept. 1783 Pr., 30. Okt. 1800 Pfarrer in Zell, † 2. Aug. 1827.

22) Brauchle, Maurus, von Schussenried, geb. 10. Dec. 1755, Prof. 8. Dec. 1777, Pr. 14. Octob. 1781, 9. Sept. 1799 Pfarrer in Zwiefalten, 20. Okt. 1830 Leonard-Kaplan in Gmünd, im J. 1831 Jubilar, † 11. März. 1839.

23) Soler, Johann von Gott, von Wangen, geb. 10. Juli 1757, Prof. 8. Dec. 1781, Pr. 23. Apr. 1786, zog noch im J. 1803 nach Wangen. Aber alles Nachfragen daselbst über ihn hatte keinen Erfolg.

24) Kaiser, Petrus Cölestin., von Horb, geb. 2. Apr. 1761, Prof. 8. Dec. 1781, Pr. 30. Apr. 1786, 21. Okt. 1802 Pfarrvikar, 3. Nov. 1805 Pfarrer in Mörsingen, † 15. Dec. 1831.

Im J. 1887 waren erst Fratres Professi:

25) Widmann, Franz Sales, von Buchau, geb. 29. Juli 1764, Prof. 8. Dec. 1781, Pr. (Zeit unbekannt), † (in Zwiefalten, wie es scheint) 10. Mai 1806.

26) Rieger, Johann Martin, von Oberstadion, geb. 26. Mai 1764, Prof. 8. Dec. 1781, (wann Priest.?), 1792 Pfarrer in Huldstetten, 1803 Pfarrer in Niederstotzingen, † 24. Dec. 1804.

(Petrus Hindelang, von Hopfenbach, geb. 14. Febr. 1760, Prof. 8. Dec. 1786, † 8. Juli 1797).

27) Enthard, Joseph, von Ichenhausen, geb. 31. Dec. 1765, Prof. 8. Dec. 1786, Pr. 24. Sept. 1791, 1801 Pfarrer in Mörsingen, 30. März 1803 Pfarrer in Hausen ob Rottweil, † 22. Juli 1819.

Conventualen, welche in den Jahren 1788—1802 eintraten.

28) Abele, Willibald, von Gmünd, Pfarrer in Huldstetten, † 25. Octob. 1804.

29) Beck, Basilius, von Reichenau, geb. 5. Febr. 1776, Priester 21. Sept. 1801, 30. März 1803 Kaplan und Professor zu Rottweil, wurde dort Professor der Rhetorik, später Rektor als welcher er † 14. Sept. 1823.

Er schrieb;

Preces et Lectiones ex ss. Scriptura collatae

literarum studiosorum praecipue in usum, Rotvilae, 1818.

30) Büchele, Ildefons, von Hausen, geb. 4. April. 1779, Priester 3. März 1803, 21. Nov. 1807 Pfarrer zu Großallmerspann, 11. Sept. 1823 Pfarrer in Dätzingen, welche Stelle er nicht antrat, 16. Okt. 1826 Kaplan in Eglofs, † 13. Oktob. 1833.

31) Daigele, Gallus, von Alletshausen, geb. 5. Aug. 1774, Priester 22. Sept. 1799, 1799—1802 Studienpräfekt in Ehingen, im J. 1803 Professor der Grammatik in Ehingen. Nach dem Tode des P. Willibald wurde er 1804 Pfarrer von Huldstetten, wurde 27. Jan. 1814 Marienkaplan in Rottweil, am 2. Febr. 1817 Pfarrer in Reichenbach (auf dem Heuberg), † 7. Juli 1821.

32) Fuchs, Hieronymus, von Ellwangen, geb. 2. Sept. 1768, 5. Juni 1794 Priester, dann Professor in Ehingen bis 1805, 1805 Lehrer an der dritten Klasse in Ellwangen, 25. Nov. 1820 Pfarrer in Dalkingen, † 30. Dec. 1833.

33) Goßner, Ernst, von Biberach, Bayern, geweiht im J. 1803, sonst völlig unbekannt.

34) Haunsstätter, Meinrad, von Mößkirch, geb. c. 1772, wurde 1. Aug. 1803 (erster) Pfarrer in Zepfenhan, 21. Jan. 1809 Pfarrer in Hemmenhofen (bei Stockach), erscheint in dem letzten Constanzer Schematismus von 1821 nicht mehr, scheint also damals keinen Dienst gehabt zu haben, war nach dem ersten Freiburger Schematismus, vom J. 1828 Commorant zu Engen, im J. 1827—28 (wo sich aber nichts über ihn gefunden hat).

34) Holzinger, Franz Xav., von Otting, (bei Monheim), geb. 1. Nov. 1768, Priester 20. Sept. 1794, war im J. 1812 Pfarrer in Laub (bei Wallerstein), vor dem J. 1839 Beneficiat in Donauwörth, Jubilar im J. 1844, † 1. Mai 1848.

36) Köninger, Anselm, von Dillingen, geb. 8. Mai 1769, Priester 15. Juni 1794, 5. Apr. 1805 Pfarrer in Niederstotzingen (nach dem Tode seines Mitbruders Riegger), Schulinspektor, 18. Febr. 1824 Pfarrer in Osterbuch (Augsburg), dann Pfarrer in Halsbach, 11. März 1834 Beneficiat in Halsbach, Jubilar im J. 1844, † 21. Januar 1848.

37) Mühleisen, Dominikus, von Straßdorf, geb. 2. Febr. 1770, Priester 20. Sept. 1794, 1795—99 Professor in Ehingen, 1803 Pfarrer in Upflamör, 20. Aug. 1804 Pfarrer in Heuchlingen, und später Kammerer, 14. Nov. 1827 Pfarrer in Ertingen, Jubilar 1844, †, 87 Jahre alt, 10. Januar 1857.

38) Weißmüller, Herrmann, kommt nur in dem unten folgenden Berichte von 1803 vor.

39) Seitz, Romuald, von Ochsenhausen, geb. 6. Jan. 1766, Priester am 23. Sept. 1792, war Beichtvater zu Mariaberg bis 1810, wurde 18. Sept. 1810 Kaplan zu Liptingen (Baden), am 23. Sept. 1826 wurde er Beneficiat zu Tryberg, † 30. Oktob. 1840.

40) Strobel, Bernhard, von Neresheim, geb. 6. Aug. 1779, Priester 5. März 1803 nach Aufhebung des Klosters, im Aug. 1806 Kaplan in Weingarten, 4. April 1810 Garnisons- und Waisenhaus-Pfarrer in Ludwigsburg, 3. Juni 1814 (nach dem Tode seines älteren Mitbruders Joach. Diener) Stadtpfarrer und Dekan in Rottweil, im Aug. 1849 Pensionär und „Kirchenrath", Jubilar 1853, 22. Febr. 1853 Sct. Jodokskaplan in Ravensburg, †, 80 Jahre alt, 7. Nov. 1859.

31) Uebelhör, Stephan, von Medingen, geb. 26. Dec. 1777, Priester 21. Sept. 1801, ist um 1810 Religionslehrer an der Veterinärschule in München, seit 1816 Hofmeister in Rabenstein (Bisth. Passau), 1821 Expositus zu Unterkreuzberg, 8. Jan. 1828 (Pensionär?), † 7. Octob. 1839.

Das Werk von P. Arsenius Sulger: Annalium Zwiefaltensium Pars I et II, Augsburg, 1698 — 4^0 — hat keinen Fortsetzer gefunden. Zur Geschichte des Klosters von 1698—1803 die Materialien zu sammeln, ist sehr schwierig. Das Kameralamt ist von Zwiefalten nach Münsingen verlegt worden. In Zwiefalten scheinen sich keine Akten aus der Klosterzeit mehr zu befinden.

II.

In dem Kgl. Archive zu Stuttgart hat sich ein Be-

richt vom Febr. 1803 erhalten, worin die einzelnen Conventualen von Zwiefalten geschildert werden. Der Bericht scheint mir wohlwollend geschrieben und im Ganzen zutreffend zu sein.

Er lautet:

1) Weinemer, Gregor (Joseph), von Leinstetten, wohnt (im Schloß) Mochenthal.

2) Diener, Joachim (Johann Georg), ein in Wissenschaften und durch den Umgang sehr gebildeter Mann. Den größern Theil seines Lebens widmete er dem Lehrstuhl, 7 Jahre versah er die Stelle eines Präfekten an dem Gymnasium in Ehingen, wo er Poesie und Rhetorik lehrte. Seine feinen Sitten, edler Charakter und nicht gemeine Kenntnisse machen ihn der höchsten Gnade würdig. Wäre seine Stimme etwas stärcker, so würde er auch um seines äußern Anstands willen für eine Predigerstelle in einer Stadt ganz tauglich seyn. Er wünscht sich aber nur zu einer kleineren Gemeinde auf dem Lande.

3) Plessing, Wilhelm (Heinrich) (vielmehr Blessing), von Unterwaldstetten, Subprior, 58 J. alt. Wegen seines Alters wohl nicht mehr anzustellen; sonst aber ein guter, obwohl etwas schwacher Mann.

4) Schneid, Augustin (Melchior), von Ehingen, Senior, 75 Jahre alt, Alters halber unbrauchbar.

5) Neumann, Wolfgang (Johann Nep.), von Würzburg, 75 Jahre alt, Probst von Mochenthal, ein Mann von schätzbaren Kenntnissen und Charakter; verzehrt seine Pension in Zell.

6) Hueber, Amand (Johann Nep.), von Elchingen, 71 J. a., kontrakt und also unbrauchbar.

7) Reisch, Luitpold (Joseph), von Niederlinden, 70, kontract und also unbrauchbar.

8) Scheich, Bonifacius (Ignaz), von Wiesensteig, 69, Großkellner, ein Mann von viel Kopf und Kenntnissen, besonders im ökonomischen Fache, und würde daher als Oekonomie-Inspektor nützliche Dienste leisten. (Im Uebrigen) fängt er an, kränklich zu werden.

9) Lutz, Michael (Franz Joseph), von Ehingen, 64 J. alt, Katechet und Feyertagsprediger. Das Alter und die Unzufriedenheit mit seiner Lage haben seine Verstandeskräfte geschwächt. Man verlöre nichts, wenn er nach seinem Wunsche zu seiner Familie zurückkehren würde. (Ist mit seiner Pension nach Haus entlassen.)

10) Meune, Leo (Franz Joseph), von Ehingen, 63, kontrakt und also unbrauchbar.

11) Hayd, Stephan, Archivar, † 19. Dec. 1802.

12) Boos, Benedikt (Johann Nep.), von Heiligkreuzthal, 56, Custos und Feyertagsprediger. Von mittelmäßigen Talenten, höchstens zu einer kleinen Kaplanei tauglich.

13) Metz, Fidelis (Xaver), von Sigmaringen, Beichtvater in Mariaberg. Ein freundlicher Mann, und für seine gegenwärtige Stelle gut gewählt. Uebrigens dürfte ihm die Seelsorge einer Dorfgemeinde mit Nutzen anzuvertrauen seyn.

14) Braun, Meinrad (Sales), von Sigmaringen, 53, Professor in Zwiefalten, von mittelmäßiger Brauchbarkeit, und etwas kränklich. Hat Neigung zum Unterricht der Studenten in der Rudiment und Grammatik, und hiezu dürfte er noch am tauglichsten seyn.

15) Gumpmann, Columban (Johann N.), von Weingarten, 57 Jahre alt, hat zwar keine großen Talente, doch scheint er für eine Pfarrey alle Qualifikationen zu besitzen, versah auch die Seelsorge bei mehreren Gemeinden, und hat hiezu vorzüglich Neigung. In Ruhe-Stunden ist er Musik-Compositeur, und er soll dazu Anlagen haben.

16) Rief, Magnus (Anton), von Erlenmoos. Im Dec. 1802 Pfarrer in Dürrenwaldstetten.

17) Prielmayer, Thomas (Anaclet), von Dischingen, (Kanzleidirektors-Sohn von Wolfegg), 51, den 17. Januar 1803 Professor der Philosophie am Lyceum in Rottweil.

18) Haas, Gabriel (Conrad), von Gmünd, Pfarrer in Daugendorf, 45 J. alt.

19) Munding, Paul (Basil.), von Dietelhofen, Pfarrer in Tigerfeld.

20) Kling, Beda (Vitalis), von Erkheim, 45, Kaſtner; einer der ſchätzbarſten Männer des Kloſters. Mit hellen wiſſenſchaftlichen Einſichten verbindet er eine große Achtung für Religion und guten Sitten. Er war 12 Jahre Profeſſor in Zwiefalten und Ehingen, wo er beſonders Philoſophie lehrte. Sein Wunſch iſt vorzüglich als Pfarrer angeſtellt zu werden.

21) Menner, Vitalis (Gerhard), von Weingarten, Subprior und Profeſſor der Mathematik am Lyceum zu Ehingen. Ein ſehr lebhafter, gebildeter Mann, der ſich mehr der Philoſophie, beſonders den modernen mathematiſchen Wiſſenſchaften, als der Philologie und Theologie gewiedmet hat, und daher auch zu einem Lehramt tauglicher, als zur Seelſorge ſein dürfte.

22) Koch, Vinzenz (Michael), von Girsperg, 44, Pfarrer in Zell.

23) Brauchle, Maurus (Vinzenz), von Schuſſenried, 47 J., Pfarrer in Zwiefalten. Seine Talente ſcheinen weniger ausgezeichnet, als ſein Charakter gut zu ſein. 9 Jahre lang wurde er bereits zur Seelſorge gebraucht. Sein Wunſch iſt, auf der Pfarrey von Zwieſpalten bleibend angeſtellt zu werden.

24) Sohler, Johann v. Gott (Anton), von Wangen, 45, leidet am Gehör, und zeichnet ſich in keinem Stuck aus. Es dürfte beſſer ſeinem Wunſche, zu den Seinigen zurückzukehren, entſprochen, als er in einem Amte angeſtellt werden. (Iſt mit ſeiner Penſion nach Haus entlaſſen.)

25) Widmaunn, Franz Sales (Ernſt), von Buchau, 38, Profeſſor der Philoſophie in Ehingen.

26) Rieger, Johann Martin (Joh. B.), von Oberſtadion, 39, den 8. Febr. 1803 Pfarrer in Niederſtotzingen.

27) Kaiſer, Peter Coeleſtin (Joh. N.) von Horb, 42, Chordirektor und Excurrent nach Mörſingen. Seine Laufbahn war meiſtens pfarrlichen Verrichtungen gewidmet, wozu er auch Fähigkeit und Neigung hat. Wünſchte zu Mörſingen als bleibender Pfarrer angeſtellt zu werden, (iſt als Pfarrer in Mörſingen beſtätigt).

28) Enthard, Joſeph (Caspar), von Ichenhauſen, 37 J., beſitzt geringe Talente, und möchte auf eine Pfarrey zu ſezen ſeyn.

29) Seitz, Romuald (Caspar), von Ochsenhausen. An Geist und Körper ziemlich schwach, fühlt dieß selbst, und wünscht daher nur auf eine geringe Meß-Kaplaney oder dergleichen angestellt werden.

30) Abele, Wilibald (Jakob), von Gmünd, Goldschmiedssohn, 34 J. a., Excurrent nach Huldstetten, zeichnet sich durch Charakter und Sitten ebenso rühmlich als durch Kenntnisse aus, und wird von seiner Pfarrgemeinde sehr geliebt. Seiner Neigung und seinen Gesundheitsumständen hält er es gemäß, bei der Seelsorge zu bleiben. Auch als Lehrer der Philosophie und Rhethorik würde er mit Ehren bestehen, (starb leider schon im J. 1804).

31) Fuchs, Hieronymus (Xaver), 34, Professor der Poetik und Rhetorik in Ehingen, von Ellwangen. Er ist schon seit 8 Jahren in Ehingen, hat einen guten äußern Anstand, und dürfte in den untern Schulen mit Nutzen anzustellen seyn.

32) Haunstätter, Leonhard (Meinrad), von Mößkirch, 31 J. alt, außer einer guten Handschrift hat er keine vorzüglichen Eigenschaften, er würde zu pfarrlichen Verrichtungen noch eher, als zu einer Lehrstelle tauglich seyn.

33) Köninger, Anselm (Johann N.), von Dillingen, Professor der Studenten in Zwiefalten, lehrte Rhetorik und Poesie, und ist in erster Wissenschaft der beste, könnte aber als ein aufgeweckter Kopf auch zu weitern Professuren tauglich seyn.

34) Mühleisen, Dominikus (Johann Ev.), von Straßdorf, 33, Excurrent nach Upflamör; sein Wunsch ist bei der Seelsorge zu bleiben, doch wäre er auch zu einem Lehramt in den untern Schulen sehr tauglich. (Ist als Pfarrer nach Upflamör bestätigt.)

35) Holzinger, Xaver (Karl) von Otting, Professor der Logik in Ehingen.

36) Weißmüller, Herrmann (Caspar), von Ellwangen, 31 J. alt, Professor der Syntax in Ehingen.

37) Daigele, Gall. (Joseph), von Alletshausen, 26, Professor der Grammatik in Ehingen.

38) Beck, Basil. (Johann B.), von Reichenau, 27, Professor in Zwiefalten. Ein bescheidener junger Mann, dürfte

nach seinen Kenntnissen als Seelsorger, oder als Professor Inferiorum, oder auch der Dogmatik, Moral oder Pastoral nützliche Dienste leisten.

39) Uebelhör, Ambros. (Stephan), von Medingen, 25, wünschte als Lehrer der Weltweisheit angestellt zu werden. Seiner Zeit dürfte er auch auf eine Bestellung in diesem Fache oder in der Seelsorge Anspruch machen können.

40) Die Fratres Strobel, Bernhard (Peter), von Neresheim, 23.

41) Büchele, Ildefons (Johann G.), von Hausen, 24.

42) Goßner, Ernst (Joseph), von Biberach, (bayrisch) 23, diese drei sind jetzt auch geweiht.

8 Brüder.

Firmin Canet, aus der Picardie, 72 J. alt.

Sämmtliche wohnen blos noch mit Geldpensionen im Kloster.

Den 19. Hornung 1803.

(Die von Zwiefalten aus mit dortigen Conventualen besetzten Pfarreien waren 1) Dautmergen, 2) Dürrenwaldstetten, 3) Huldstetten, 4) Mörsingen, 5) Tigerfeld, 6) (Upflamör), 7) Zell, 8) Zwiefalten. Von den mit n. 2, 3, 4 und 7 bezeichneten Orten habe ich werthvolle Beiträge der Herrn Pfarrer erhalten.

II.

Recensionen.

1.

Das Trostschreiben des Apostels **Paulus an die Hebräer**, kritisch wiederhergestellt und sprachlich, archäologisch und biblisch-theologisch erläutert von **Joh. H. R. Biesenthal**, Dr. Phil. et Theol. Leipzig, Verlag von L. Fernau 1878. XII und 362 S. 10 M.

Zwei Fragen sind es vor allem, deren Beantwortung sich der Verf. vorstehender Schrift zum Zweck gesetzt hat, nämlich die Frage nach dem Verfasser und die nach der Ursprache des „Briefes" an die Hebräer. Diese Fragen haben seit den Zeiten der Väter die Exegeten des Briefes vielfach beschäftigt, ohne daß ein allgemein angenommenes Resultat erzielt worden ist. Denn sind auch die meisten Erklärer der neueren Zeit darüber einig, daß der Apostel Paulus nicht der unmittelbare Verfasser des Briefes war, so gehen doch die Conjecturen über den wirklichen Verfasser weit auseinander, und neigen auch die meisten zur Annahme der griechischen Abfassung hin, so sind doch die Gründe gegen die Nachrichten der Väter von der hebräischen Ab-

fassung nicht ganz durchschlagend. Dieser freilich etwas übertriebenen Rathlosigkeit der Exegeten gegenüber stellt nun der Verfasser die zwei Sätze auf: 1) Paulus und kein Anderer ist der Verfasser des Trostschreibens an die Hebräer und 2) Die Mischnahsprache ist es, in welcher der Apostel ursprünglich sein Trostschreiben an die Hebräer verfaßt hat. Den Beweis für beide Sätze führt er in einer interessanten allgemeinen Einleitung, von welcher nur zu wünschen wäre, daß sie nicht bloß „andeutend und skizzenhaft", sondern eingehend und mit umfassender Berücksichtigung der einschlägigen Literatur behandelt worden wäre, und in der Uebersetzung des Briefes in die Mischnahsprache mit entsprechendem Commentar. Man wird ihm, ob man mit den Ausführungen einverstanden ist oder nicht, jedenfalls das Zeugniß nicht versagen können, daß er die gewöhnliche schablonenmäßige Behandlungsart der Exegese verlassend einen neuen und fruchtbaren Weg versucht und auf manche bisher wenig beachtete Punkte aufmerksam gemacht hat. Wenn es für die Exegese des N.T. überhaupt unumgänglich nothwendig ist, die hebräische Denkungsart der h. Schriftsteller sorgfältig im Auge zu behalten, so gilt dies ganz besonders auch bei dem Briefe an die Hebräer, welcher so viele specifisch jüdische Verhältnisse berücksichtigt. Zwar glaubt der Verf., daß das Schreiben weder an Hebräer allein noch an Heiden allein gerichtet war, sondern an alle Schwankende und Verzagte, fügt aber selbst hinzu: wenn gleich mit besonderer Rücksicht auf die Judenchristen. Will man aber im Ernst die hebr. Abfassung fest halten, so wird man den Leserkreis sicher enger begrenzen müssen, denn nicht nur verstanden die Heidenchristen vom Hebräi-

schen keine Spur, sondern auch die Judenchristen in der Diaspora waren nicht im Stande, eine hebräische Schrift zu lesen. Aber auch die Judenchristen in Palästina waren zum weitaus größten Theil wie ihre Volksgenossen überhaupt an die syro-chaldäische Umgangssprache gewöhnt und bedurften für die hebr. Schriftsprache eines Dolmetschers. Damit bin ich auf ein Bedenken gekommen, welches sich gegen die Mischnahsprache erhebt. Der Verf. sagt selbst, daß alle Erlasse des Synedriums, die für das tägliche Leben berechnet waren, im aramäischen Volksdialekt abgefaßt und nur für Dinge, welche weniger dem gewöhnlichen Leben, als der Wissenschaft angehören, das alte Hebräisch gebraucht worden sei. Warum hat aber dann der Apostel, welcher ein Trostschreiben an schwankende Christen, also an Leute aus dem Volke und nicht vom Katheder, verfaßte, nicht den Volksdialekt gewählt? Wie viele hätten ihn wohl verstanden? Was aber die hebräische Abfassung an und für sich anbelangt, so ist dem Verf. zuzugestehen, daß manche Stellen des Briefes eine einfachere Erklärung durch diese Annahme erhalten und z. B. 9, 17 weitaus verständlicher wird als bei den vom griechischen Urtext ausgehenden Exegeten. Man lese z. B. die ausführlichen Erklärungen hierüber bei Estius, die aber noch weit besser sind als die vieler Neueren, welche sich mit reiner Abweisung der dem hebr. Sprachgeist gerecht werdenden Deutung begnügen. Nur ist zu erwägen, daß die alte Tradition über die hebr. Abfassung doch nicht so einstimmig wie beim Matthäusev. lautet und die sprachliche Verschiedenheit von den übrigen paulinischen Briefen zur Voraussetzung hat. Diese erklärt sich aber ebensogut, wenn Paulus einen Gehilfen

bei der Abfassung benützte als wenn einer seiner Schüler (Lucas, Clemens, Apollos) die Uebersetzung besorgte. Der Verfasser hat zwar für die Abfassung durch Paulus einige bisher weniger berücksichtigte Gründe geltend gemacht z. B. die in den andern Briefen oft vorkommende Litotes τινές für viele und die dem Paulus eigenthümlichen Metaphern, welche den griechischen Wettspielen entlehnt sind, allein letzterer Punkt ist doch etwas unsicher und der andere konnte von einem mit den Briefen und der Lehrweise des Apostels wohl vertrauten Schüler ebenso eingehalten werden. Immerhin wird aber dadurch die bisher für unüberbrückbar gehaltene Kluft um etwas verkleinert.

Der Hebräerbrief unterscheidet sich wesentlich von allen andern Briefen des Kanon durch den Mangel einer Aufschrift und eine von der gewöhnlichen Briefform abweichende Darstellung. Dieser Umstand konnte gegen die pauliniſche Abfassung um so leichter angeführt werden als gerade Paulus in den Aufschriften umständlich zu sein pflegt und sich gern direct an seine Leser wendet. Man hat deßhalb diesem „Brief" den Briefcharakter längst abgesprochen und ihn unter jene Literaturgattung gestellt, welche bei den damaligen Helleniſten nicht selten war und als schriftliche Homilie bezeichnet werden kann (Reuß, Reithmayr, Aberle). Daraus erklärt sich das Fehlen der Aufschrift. Insofern hat der Verf. Recht, wenn er das πρῶτον ψεῦδος darin findet, daß man den Hebräerbrief überhaupt unter die Kategorie der Briefe stellte. Auch darüber will ich nicht streiten, ob nach 13, 22, der Brief besser ein „Trostschreiben" (λόγος τῆς παρακλήσεως) oder eine Homilie genannt werde, denn dies

würde zuletzt doch auf einen Streit um Worte hinausführen. Aber einen Theil der Consequenzen, welche er aus der nicht, wie man nach seiner Darstellung vermuthen könnte, von ihm zum ersten mal gemachten Entdeckung zieht, kann ich nur für eine spitzfindige Argumentation betrachten. Er trägt die Unterscheidung zwischen Brief und Trostschreiben in die alte Zeit zurück und bezieht die Zweifel an der paulinischen Abfassung nicht auf die Schrift als solche, sondern auf den „Brief". „Wenn also in der orientalischen Kirche irgendwie ein Zweifel entstanden, so hat derselbe nur einen Grund in der Bezeichnung der Schrift als „Brief", nicht aber besteht ein Zweifel über den paulinischen Ursprung derselben an sich" (S. 23). Selbst gegen Cajus, der nur 13 Briefe Pauli anerkennen wollte, glaubt er diese Unterscheidung anwenden zu können. „Würde man ihm zugestanden haben, daß der sog. „Brief" an die Hebräer kein Brief sei, auch gar nicht den Charakter eines solchen an sich trage, daß er vielmehr ein λόγος παρακλήσεως sein sollte, so würde ihm vielleicht nicht eingefallen sein, auf seinem Widerspruch gegen die paulinische Abfassung zu bestehen" (S. 24). Davon wissen aber die Zeugnisse der Alten durchaus nichts, sondern sie geben die Verschiedenheit des Stils, nicht den Mangel des Briefscharakters als Grund für ihren Zweifel an. Diejenigen, welche an der directen Abfassung durch Paulus festhalten, zweifeln aber gleichfalls nicht am Briefcharakter, sondern suchen nur das Weglassen des Grußes am Anfang aus der Stellung des Apostels zu den Judenchristen zu erklären (Clem. Alex., Hieron., August.). In diesem Punkte stimmt auch der Verf. mit ihnen überein, nur widmet er demselben eine

viel eingehendere Besprechung. Er verbreitet sich über die damaligen der Schriftstellerei überhaupt ungünstigen Verhältnisse; über das Delatorenwesen, die Spionage u. s. w., um daraus den Schluß zu ziehen, daß auch die neutestamentlichen Schriftsteller vorsichtig sein mußten und speciell Paulus als Gefangener in Rom allen Grund hatte, seinen und der Adressaten Namen im Hebräerbrief zu verschweigen. Da in Rom und seiner Umgebung die Gefahr für die Schriftsteller am größten war, so begreife es sich auch, warum der Hebräerbrief, obwohl er wahrscheinlich in Rom geschrieben wurde, dort und im Abendland überhaupt am wenigsten bekannt wurde. Diese Gedanken sind sicher für den Exegeten, welcher für die Erklärung der hl. Schrift eine genaue Kenntniß der historischen Verhältnisse verlangt und verlangen muß, von großer Bedeutung und sind namentlich auch bei den historischen Schriften zu verwenden. Sie sind aber weder an sich, noch in ihrer Anwendung auf die hl. Schrift so neu, wie der Verf. zu glauben scheint, wenn er S. 2 sagt: „Ehe wir zur Lösung dieser Fragen schreiten, halten wir es für nöthig, einen Gegenstand zu untersuchen, der nicht hieher zu gehören scheint, aber doch nur dem Scheine nach unseren Erörterungen fremd ist. Wir können auf diese Untersuchung um so weniger verzichten, als sie noch in keiner N.T.lichen Einleitung ausführlich angeregt wurde". Dem Verf. ist offenbar die von dem Referenten herausgegebene Einleitung Aberle's nicht zu Gesicht gekommen, denn in dieser handelt der erste Abschnitt von den allgemeinen Bedingungen der neutestamentlichen Schriftabfassung, unter welchen auch die Stellung des römischen Kaiserthums zur literarischen Production und das eigen-

thümliche römische Gerichtsverfahren zur Sprache kommt. Ich habe es nicht unterlassen in den Anmerkungen auf die geschichtlichen Belege dafür hinzuweisen und insbesondere auch Friedländers Sittengeschichte Roms zu citiren, in welcher das vom Verf. besprochene Unwesen ausführlich erörtert wird. Aber auch in der ganzen Einleitung ist auf diese Momente Rücksicht genommen; wie manche Kritiker meinen mehr als gut ist. Um so erfreulicher ist es, wenn ganz unabhängige Schriftsteller in einem scheinbar so heterogenen Gebiet zusammentreffen.

Schanz.

2.

Die beiden **Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus.** Eine Festschrift zur Erinnernng an das fünfundzwanzigjährige Papstjubiläum des heiligen Vaters Pius IX. Von Dr. **L. J. Hundhausen**, Professor der Theologie am bischöflichen Seminar in Mainz. 1. Band. Der 1. Brief des h. Petrus. Mainz Verlag von Fr. Kirchheim 1873. X u. 483 S. 2. Band. Der 2. Brief des h. Petrus. Ebendas. 1878. 482 S.

Die beiden Briefe des hl. Petrus beanspruchen unser Interesse nicht blos als die einzige schriftliche Hinterlassenschaft des Apostelfürsten, über dessen außerpalästinensische Missionsthätigkeit die historischen Quellen verhältnißmäßig spärlich fließen, sondern auch wegen ihrer engen Beziehung zu den damaligen Zeitverhältnissen, welche in mehr als einem Punkte mit unseren Verhältnissen viel Aehnlichkeit

hatten. Für den Exegeten kommt aber noch der weitere Umstand hinzu, daß diese Briefe zu anderen Briefen des Kanon in so naher Beziehung stehen und unter sich inhaltlich und sprachlich so vielfache Verschiedenheiten darbieten, daß sie eines der interessantesten Probleme der neutestamentlichen Einleitung bilden und in der neueren Zeit auch zu wiederholten Untersuchungen Veranlassung gegeben haben. Es fehlt uns auch katholischer Seits nicht an exegetischen Arbeiten über diese Briefe, denn außer den schon 1836 erschienenen Vindiciae Petrinae von Windischmann besitzen wir „kurze Erklärungen" von Allioli, Maßl, Nickel, Reischl, Bisping, Schouppe. Aber an diesen Erklärungen ist, mit theilweiser Ausnahme der von Bisping, vor allem auszusetzen, daß sie die historisch-kritischen Fragen viel zu wenig berücksichtigt und namentlich die einleitenden Untersuchungen viel zu eng begrenzt haben. Dieß ist ein Fehler, welchen überhaupt die katholische Exegese vielfach begeht und zwar größtentheils absichtlich, weil sie es nicht der Mühe werth hält, der sich oft in subjective Willkürlichkeiten verlierenden akatholischen Exegese auf allen Wegen zu folgen, und nicht die Kritik um ihrer selbst willen treiben mag. Wenn aber eine Unterscheidung auch immer am Platz sein wird, so ist es andererseits doch ebenso nothwendig, auf die von anderer Seite geltend gemachten Schwierigkeiten in streng wissenschaftlicher Untersuchung einzugehen und ich freue mich von dem uns vorliegenden Commentar constatiren zu können, daß er diese wissenschaftlichen Fragen mit großer Gründlichkeit und Sachkenntniß behandelt. Die patristische und neuere Literatur ist in großem Umfang berücksichtigt und auch die übrige so weit als nöthig zu

Rathe gezogen. Die abweichenden Ansichten und gegnerischen Einwendungen sind mit ihrer Begründung vorgeführt und besprochen, so daß der Leser zu einem selbständigen Urtheil befähigt wird; die Aussprüche des Apostels sind in ihrem organischen Zusammenhange mit der ganzen Anlage und Tendenz der Briefe, in ihrer Beziehung auf die Lage und den Zustand der Leser, sowie in ihrem Verhältnisse zu verwandten Aussprüchen aus dem Munde des Herrn oder der übrigen hl. Schriftsteller und in ihrem Zusammenhange mit dem Leben und der Lehre der Kirche erklärt und auch für unsere Zeit und Bedürfnisse verwendet. Besonders werden auch die Christengemeinden der Provinzen, an welche die Briefe gerichtet waren, einläßlich besprochen und dadurch wird der Grund gelegt zu der Untersuchung über Veranlassung und Zweck der Briefe. Ich bin im Ganzen damit einverstanden und halte es auch für wahrscheinlich, daß die Briefe größtentheils heidenchristliche Leser voraussetzen, doch hätte ich gewünscht, daß die Lage der Judenchristen in jener Zeit und ihr Verhältniß zu den Juden mehr berücksichtigt worden wäre. Dadurch wäre das Verhältniß des Judasbriefes zum 2. Petrusbrief klarer hervorgetreten und hätte man eine bessere Uebersicht über die ganze historische Situation erhalten, für welche die älteren 4 katholischen Briefe geschrieben worden sind. Denn diese gleichen einander nicht blos darin, daß ihr Inhalt allgemeiner gehalten ist, sondern auch darin, daß sie auf Leiden und Gefahren aufmerksam machen, welche von außen den christlichen Gemeinden drohten. Da aber der Jakobus- und Judasbrief unzweifelhaft vorwiegend judenchristliche Verhältnisse berücksichtigten, so müssen diese auch in dem

2. Petrusbriefe eine Rolle spielen. Daß gerade jüdische Irrlehrer in Asien auf die christlichen Gemeinden einen großen Einfluß gewannen, wissen wir aus dem Galaterbrief.

Ueber das Verhältniß des 1. Petrusbriefes zum Römer- und Epheserbrief spricht sich der Verf. ziemlich vorsichtig aus. Er findet die oft behauptete Abhängigkeit zweifelhaft, gibt aber eine Bekanntschaft des Petrus mit denselben zu. Diese lag bei der Abfassung des Briefes in Rom allerdings auch zu nahe und es ist ja schließlich gleichgiltig, ob man die Reminiscenzen auf eine Abhängigkeit oder Bekanntschaft zurückführt. Wenn man sich an die Gewohnheit der Alten erinnert, allen Unterricht durch das mündliche Wort zu vermitteln, so erklären sich die allerdings oft auffallenden Aehnlichkeiten in Gedanken und Ausdrücken leicht. Auf das Verhältniß zum Jakobusbrief ist er nicht näher eingegangen und es sind darüber die Ansichten ja auch sehr getheilt. Es ist nicht unmöglich, daß gewisse Wendungen überhaupt ein Gemeingut der christlichen Lehrdarstellung geworden und von verschiedenen Schriftstellern unabhängig von einander gebraucht worden sind. Aber einzelne Ausdrücke weisen doch auf eine Bekanntschaft des Petrus mit diesem Briefe hin z. B. Jak. 1, 2. 1 Petr. 1, 6. Jak. 1, 10. 11. Ptr. 1, 24 u. a. Doch hat der Verf. diese Parallelen im Commentar selbst benützt.

Dem Commentar zum 1. Brief wird eine ausführliche Lebensskizze des hl. Petrus vorausgeschickt. Der Verf. folgt dabei in Betreff des ersten Aufenthalts Petri in Rom den Angaben des Eusebius und Hieronymus. Wenn er aber denselben Gewährsmännern auch in Betreff

der „vielfach bezweifelten Nachricht von einem Zusammentreffen des Petrus mit Simon Magus in Rom“ (S. 21) folgt, so trägt das mehr zur Entkräftung als zur Verstärkung seines Beweises bei. In der Form, in welcher Hieronymus die Begegnung darstellt, ist sie jedenfalls sagenhaft, die alten Zeugen Justin, Irenäus und Tertullian sprechen aber nur von einem Aufenthalt des Simon in Rom, ohne eine Begegnung zu erwähnen. Tertullian schreibt zudem nur Justin nach und Irenäus berichtet von einer Sage. Die Angabe des Hippolyt, wonach Simon dem Petrus nachzog, kehrt die andere Sagenbildung, daß Petrus den Simon verfolgte geradezu um. Deßhalb ist es nothwendig, einen doppelten Sagenkreis anzunehmen, aber keiner von beiden wird vom strengen historischen Standpunkt aus unangefochten bleiben. Man bedarf derselben aber auch gar nicht, um nicht nur die Anwesenheit des Petrus in Rom zu beweisen, sondern auch seine Anwesenheit in früherer Zeit sehr wahrscheinlich zu machen, wie schon Hagemann in seiner Schrift über die römische Kirche sehr schön nachgewiesen hat (S. 665 ff.). Zur Bestimmung des Todesjahres des h. Petrus (29. Juni 67) verwendet der Verf. auch das viel citirte *ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* Clem. Rom c. 5 und deutet es von dem Interregnum des Nimphidius Sabinus und Tigellinus, allein wenn man die Parallelstellen für *ἡγούμενοι* bei Clemens vergleicht, so kommt man zu der Ueberzeugung, daß sie ganz allgemein von den obrigkeitlichen Personen, der Obrigkeit zu erklären sind.

Der 2. Petrusbrief ist diejenige Schrift des Kanon, welche aus äußeren und inneren Gründen am meisten angezweifelt wurde und wird. Es ist darum sehr anzu-

erkennen, daß der Verf. die Echtheit desſelben einer gründlichen Unterſuchung unterwarf. Er hat in der That evident nachgewieſen, daß es damit weitaus günſtiger ſteht als man gewöhnlich annimmt oder behauptet. Dieſes Reſultat hat er erreicht, indem er einerſeits das argumentum ex silentio, welches aus den beiden erſten Jahrhunderten vorliegt, als ſolches auf ſeinen Werth zurückführte und andererſeits das Zeugniß des Origenes für die alexandriniſche Kirche und das des Firmilian von Cäſarea für die kleinaſiatiſchen Kirchen mit ihrer großen Bedeutung darſtellte. Noch bleiben aber die ungünſtigen Angaben des Euſebius, Hieronymus und Didymus von Alexandrien übrig. Hier galt es, das Verhalten des Euſebius zu ſämmtlichen katholiſchen Briefen nachzuweiſen und die Quellen zu unterſuchen, aus welchen Hieronymus, welcher für ſeine Nachricht den Unterſchied des Stiles geltend macht, ſchöpfte. Dafür gibt der Verf. den Apollinaris von Laodicea und den Didymus an; letzterer hat, wie die lateiniſchen Fragmente zeigen, offenbar den Euſebius zur Vorlage, die Einwände aber, welche man aus den ſachlichen und ſtiliſtiſchen Eigenthümlichkeiten des Briefes gegen die Echtheit erhoben hat, ſind von weit geringerer Bedeutung. Indem der Verf. 3 Jahre Zwiſchenzeit zwiſchen der Abfaſſung beider Briefe annimmt, erhält er hinlänglich Raum für die namentlich hinſichtlich der Irrlehrer veränderte Situation und der übrigens ſehr übertrieben dargeſtellte Unterſchied des Stils iſt eine natürliche Folge des verſchiedenen Inhalts.

Der Geiſt, in welchem der ganze Commentar geſchrieben iſt, wird nach dem Geſagten unſchwer zu errathen ſein. Der Verf. bemerkt darüber auf dem Titelblatt

noch ausdrücklich: im Geiste der Kirche und im Hinblick auf den Geist der Zeit. Darin liegt wohl auch der Grund, warum er in der Erklärung manchmal etwas weitläufig wird. Er will nicht allein wissenschaftliche Zwecke verfolgen, sondern auch dem christlichen Leben dienen. Es wäre zu wünschen, daß in exegetischen Arbeiten immer der praktische Zweck einen ebenso strengen wissenschaftlichen Unterbau erhielte und daß derartige Arbeiten mit derselben Liebe zur christlichen Wahrheit und Wissenschaft gelesen werden, mit welcher sie geschrieben worden sind. Ich brauche kaum noch beizufügen, daß ich diese Schrift auf's beste empfehlen kann.

Schanz.

3.

Tertullian's Leben und Schriften. Von **Albert Hauck**, Pfarrer. Erlangen. A. Deichert. 1877. IV. u. 410 S.

Wenn man auch im Hinblick auf die in Aussicht stehende neue Ausgabe der Schriften Tertullian's fragen kann, ob die Abfassung einer Monographie über diesen Kirchenschriftsteller nicht besser noch eine Zeit lang zurückgestellt würde, so wird die vorstehende Arbeit doch einer beifälligen Aufnahme sich erfreuen. Der Verf. hat sich sichtlich lange Jahre mit Liebe und Ausdauer mit ihr beschäftigt. Er zeigt eine große Vertrautheit mit der altchristlichen Literatur. Sein Urtheil ist besonnen, die Diathese des Stoffes sachgemäß, die Darstellung klar und bündig. Leider ist ihm die einschlägige neuere Literatur

nicht vollständig zu Gebot gestanden und es entgiengen ihm insbesondere auch die in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlungen Kellner's über die Zeit des Uebertritts Tertullian's zum Christenthum und die Entstehung der Schrift de pallio im J. 193 oder 194, sowie über die Abfassung der Schrift de corona im J. 211 (1870 S. 547—566, 1871 S. 585—609), so daß er keine Gelegenheit erhielt, mit der hier vorgetragenen Chronologie sich auseinanderzusetzen. Seine eigene Chronologie ist davon sehr beträchtlich verschieden. Sie weicht vielfach auch von den Berechnungen anderer Gelehrter, namentlich Hesselberg's und Uhlhorn's, ab und wenn sie gleich Widerspruch und in einigen Punkten nach meinem Dafürhalten auch Widerlegung finden wird, so verdient sie anderseits doch kurz skizzirt zu werden.

Tertullian wurde wahrscheinlich um d. J. 160 geboren (S. 2). Wann er Christ wurde, entzieht sich unserer Berechnung. Sein schriftstellerisches Auftreten aber fällt in die letzten Jahre des zweiten Jahrhunderts (7) und zwar schrieb er zunächst und kurz nach einander die Schriften ad martyres (Sommer 197), de spectaculis, de cultu feminarum, wovon das erste Buch unvollendet blieb, das zweite aber als selbständige und in sich geschlossene Abhandlung alsbald folgte, und de idololatria. (S. 16. 30. 33). Dann folgen die apologetischen Schriften ad nationes (199), Apologeticum (200. S. 57 f.), de testim. animae und adv. Judaeos, welch letztere aber unvollendet blieb, indem nur die erste Hälfte (c. 1—6) als ächt anzuerkennen ist (89—96), und an sie reihen sich, nachdem T. in der letzten Zeit Presbyter geworden, in der Friedenszeit 200—202 die Abhandlungen de bapt. haereti-

corum, de baptismo, de paenitentia, de oratione, de patientia und ad uxorem (S. 108 f.), ſowie de praescr. haer. und die erſte Bearbeitung der Schrift adv. Marc. (S. 152 ff.) an. Hatte ſich T. ſchon in dieſer Zeit (S. 109) der montaniſtiſchen Denkweiſe genähert, ſo finden wir ihn ganz auf ihrem Boden in den Schriften de virg. velandis (202. S. 200 f.), de corona mil. (noch 202. S. 212), de fuga, Scorpiace (S. 227), de exhort. cast. (S. 234), und daran reihen ſich als zwiſchen 202 und 207 entſtanden die polemiſchen Schriften adv. Hermogenem (S. 260), adv. Valentinianos (S. 274), die die 4 verloren gegangenen Abhandlungen adv. Apellem (S. 276), de censu animae adv. Hermog. (S. 280), de paradiso (S. 281), de fato (S. 282), endlich die Schriften de anima (nach 203. S. 284), de carne Christi (S. 304), de resurr. carnis (S. 316), de spe fidelium (verloren. S. 330). War T. trotz ſeiner montaniſtiſchen Anſchauung bisher noch in der Gemeinſchaft der Kirche geblieben, ſo ſagten ſich die Montaniſten im J. 207 in Carthago von der Kirche los (S. 333) und um dieſelbe Zeit erfolgte die zweite Bearbeitung der Schrift adv. Marcionem. Da ſie noch vor ihrer Vollendung ohne Wiſſen des Verfaſſers durch einen Freund veröffentlicht wurde, ſo ſtand T. von ihr ab und ſchritt zu der dritten Bearbeitung, die weit umfangreicher wurde, als die erſte (5 Bücher gegen 3) und die uns erhalten blieb (S. 335), während die andern verloren giengen. Darauf verfaßte er die Schriften adv. Praxeam (S. 371 f.) und de ecstasi (7 Bücher und nach den Berichten die umfaſſendſte Schrift T.'s. S. 379 f.). Zwiſchen 208 und 211, wahrſcheinlich ſchon 208 ſchrieb er de pallio

S. 381), nach dem Tode des Kaisers Septimius Severus im J. 211 ad Scapulam (S. 385), und endlich schloß er seine literarische Thätigkeit mit de pudicitia, de monogamia und de ieiuniis ab (S. 391 f.). Es ist wenigstens keine spätere Schrift mehr auf die Nachwelt gekommen, wenn er auch noch Einiges geschrieben hat. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Funk.

4.

De Christianorum Veterum Rebus sepulcralibus Commentatio historico-archaeologica quam summe venerandi theologorum ordinis auctoritate in Academia Lipsiensi ad veniam legendi rite impetrandam illustrissimi Jctorum ordinis concessu die ... m. Junii a. MDCCCLXXIX hora X in auditorio juridico publice defendet **Maximilianus Victor Schultze**, theol. Lic. Gothae, typis Pertheseanis. 32 pagg. 8°.

Der Verfasser, den Freunden der christlichen Alterthumskunde bereits durch seine Studie über die Katakomben von Neapel bekannt, hat in dieser Habilitationsschrift eines der wichtigsten Themate der christlichen Archäologie behandelt. Er geht davon aus, daß die Christen bei Anlage ihrer Katakomben sich im Wesentlichen an die Bestattungsweise der Juden in Palästina angeschlossen, nicht umgekehrt, wie das Garrucci behauptete, während de Rossi ein gleichzeitiges Aufkommen der Katakomben bei Juden und Christen annimmt (RS. I 90). Man

wird darin Schultze Recht geben können, ohne zuzugeben, was S. 4 behauptet wird, daß die christlichen Gemälde sich Anfangs in nichts von den heidnischen unterschieden und die Juden keinerlei Gemälde in ihren Cömeterien litten; wie es sich damit verhalten, mußte der Verf. aus der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini doch wissen.

Den Hauptvorwurf der Abhandlung bildet der versuchte Nachweis, daß der von de Rossi jüngst aufgestellte, dann von allen Katakombenforschern angenommene Satz falsch sei: es hätten die alten Christen sich die Organisation der Collegia tenuiorum, welche wir von Mommsens Forschungen zuerst näher kennen lernten, zu Nutze gemacht und behufs der Sicherung ihrer Begräbnisse solche Collegia gebildet, wodurch sie vor dem Gesetz ihre Cömeterien besitzen und ausbauen konnten. Herr Schultze bestreitet diese Annahme hauptsächlich deßhalb, weil die zur Unterstützung desselben angezogenen Inschriften erst dem 4. Jh. angehören und eine solche molesta improbaque simulatio [1]) ihnen nicht zuzumuthen gewesen (§ 9), zudem hätte man bei der Offenkundigkeit der Katakombenbauten ja die Behörden doch nicht täuschen können (S. 10). Die Anerkennung der collegia fratrum der Christen hätte zudem im Widerspruch mit der Trajanischen Gesetzgebung gegen jene gestanden.

Ich kann Schultze's Beweis gegen de Rossi nicht als gelungen anerkennen. Der Verf. muß selbst zuge-

1) Weder de Rossi noch mir ist es eingefallen zu behaupten, die Christen hätten durch Bildung von Armencollegien zum Zwecke ihrer Todtenbestattung die heidnische Obrigkeit hintergehen wollen. Hier liegt entschieden ein bedauerliches Mißverständniß vor.

ſtehen: »quam de iure non habebant tutelam, ea utebantur coemeteria de facto« (§ 13). Er weiß und ſpricht davon, daß Gallienus den Biſchöfen die Cömeterien zurückgab (S. 21); er gibt ſogar zu, daß die Kirche rechtlicher Weiſe ſchon vor Conſtantin beſitzen konnte (S. 25: nec quisquam negaverit, ante pacata Constantini M. tempora rem familiarem fuisse ecclesiae). Dieſe Thatſache ſucht er S. 26 mit dem Satze zu erklären: »ecclesiam quaecunque possidebat, non de iure, sed de facto atque ex magistratuum benevolentia possedisse putandum est«. Ich kann in dieſer Erklärung nur ein vollkommenes Mißverſtändniß römiſcher Rechtszuſtände ſehen und muß bei meiner Ueberzeugung ſtehen bleiben, daß, wer mit der Organiſation der Armenkollegien, wie ſie uns Mommſen nachgewieſen, und derjenigen der Griechiſchen Genoſſenſchaft, wie wir ſie beſonders durch Foucart kennen, bekannt iſt, die ſchlagende Analogie derſelben mit gewiſſen chriſtlichen Inſtitutionen nur durch Annahme der de Roſſi'ſchen Hypotheſe erklären kann. Die Thatſache eines langen, ja im Princip ſtets zugeſtandenen Beſitzes der Katakomben Seitens der Chriſten, die Aufhebung des Sequeſters und die Rückgabe dieſer Güter an die Biſchöfe unter Gallienus kann man ohne dieſe Annahme nur erklären, indem man ein juriſtiſches Monſtrum in die Welt ſetzt, deſſen Erzeugung im alten Rom einfach unmöglich war.

In ſeinem zweiten Abſchnitt beſchäftigt ſich Schultze mit der Verwaltung der Cömeterien. Er muß hier zugeben, daß die Kirche ex officio dieſe Verwaltung in die Hand nahm; im Uebrigen muß ich auch einer Menge von Aufſtellungen meine Zuſtimmung verſagen. So wenn

S. 16 das dem Calliſtus nach den Philoſophumenen übergebene *κοιμητήριον* nicht auf die Calliſtkatakombe, ſondern auf die römiſchen Cömeterien überhaupt bezogen wird; ſo wenn der ganz verunglückte Nachweis verſucht wird, Calliſt ſei damals nicht Diakon, ſondern Laie geweſen, wobei der ſo bedenkliche Satz einläuft: archidiaconorum ordo quarto demum saeculo institutus est. Ich ſtimme dem Verfaſſer bei, wo er S. 20 die Foſſoren nicht mit de Roſſi (R.S. III. §. 35) unter den Ostiarii des Cornelianiſchen Index einbegreifen will, und ebenſo, wenn er S. 21 jedem Cömeterium eine beſtimmte Zahl von eigens beſtellten Foſſoren zuweiſt und dagegen die Vermuthung ausſpricht, daß die Maler und Steinmetzen nicht einem beſtimmten Cömeterium zugeſchrieben wurden (S. 21).

Auch die Unterſuchung über die Frage, ob die Grabplätze in den Katakomben gekauft oder unentgeltlich überlaſſen wurden, führt zu Ergebniſſen, denen ich mich nicht durchweg anſchließen kann. Tertullian's berühmte Aeußerung iſt hier offenbar mißverſtanden (S. 24 f.), ſie bezieht ſich nicht auf den Ankauf der Loculi; die Behauptung, daß erſt ſeit dem 4. Jh. Cömeterien sub dio angelegt wurden, iſt gewiß unrichtig (S. 26). Im Uebrigen iſt zu dieſem Gegenſtande ein brauchbares Material beigebracht, wie denn die ganze Arbeit trotz jener Vorbehalte, welche ich zu machen hatte, als ein erfreulicher Beweis liebevoller Beſchäftigung mit dem Gegenſtand zu begrüßen iſt.

Ein anderer kürzlich erſchienener Aufſatz desſelben Verfaſſers findet in höherem Grade meinen Beifall. Es iſt die im dritten Hefte der „Jahrbücher f. proteſtant.

Theologie" 1879, S. 486 ff. abgedruckte Untersuchung „über das angebliche Epitaph des Linus". Bekanntlich ist die Angabe, daß der Hügel des Vatican einst eine christliche Grabstätte und zwar die Ruhestätte der ersten Päpste in sich geborgen, durch monumentale Funde nicht gestützt, indem das Terrain bei dem Bau der vaticanischen Basilika völlig verändert und die Katakombe vermuthlich zerstört wurde. Nur ein Stein mit der Aufschrift LINVS wurde als Zeuge der Vergangenheit von de Rossi (Bull. di Arch. crist. 1864, 50) in Anspruch genommen. Ich hatte in der 1. Auflage meiner Roma Sotterranea ihm beigepflichtet, in der 2. dagegen (S. 69) konnte ich dem Steine die angebliche Bedeutung in Ansehung des Fundberichtes nicht mehr zuschreiben. Schultze hat nun diesen Fundbericht näher untersucht und die Unzuverlässigkeit der Angabe herausgestellt.

F. X. Kraus.

5.

F. Fr. Böhmer, Regesta archiepiscoporum Maguntinensium. Bearbeitet und herausgegeben von **Corn. Will.** Bd. I. Innsbruck 1877.

Bei seiner Arbeit zur Herstellung von Mainzer Regesten hatte Böhmer, wie man von Will erfährt, drei Vorgänger. Obenan steht der gelehrte Weihbischof Würdtwein, welcher im Jahre 1722 in der Vorrede seiner »Nova subsidia diplomatica« die Mittheilung macht, daß er in einem riesenmäßigen Bande, der noch täglich

zunimmt, die Auszüge aus vielen tausenden von Mainzer Urkunden chronologisch zusammengestellt habe. Dann folgte der Aschaffenburger Kanzler Hoof. Zwanzig Jahre hat der wohlmeinende Mann bei sauerer Arbeit gesessen und aus 34,000 Urkunden das historisch Brauchbare prüfend und wägend copirt, um mit all seinem Schweiß doch nichts zu erreichen. Die Drucklegung, welche im Jahre 1804 angekündigt wurde, mußte unterbleiben, weil die Ungunst der Zeit zu groß war. Der dritte Forscher, welcher sich mit Mainzer Regesten befaßte, verfiel gar dem Geschicke einer gänzlichen Verschollenheit. Seinen Namen konnte Will trotz aller Nachfrage nicht mehr erfahren; sein Manuscript, ein Pack von etwa 1½ Rieß Papier, kam nach mehreren Wanderungen in den Besitz des Gießener Professors Dr. Nebel und verlor sich wieder spurlos, als Nebel im Jahre 1854 gestorben war. Vermuthlich erhielt es die Bestimmung, irgendwo als Makulatur zu dienen. — Uebrigens ist durch die wiederholte Inangriffnahme wenigstens die Dringlichkeit des Unternehmens bewiesen.

Böhmer selbst, der hochverdiente Meister, hat bekanntlich seine Kraft an erster Stelle den Kaiserregesten, diesem monumentum aere perennius, und nur an zweiter Stelle auch den Mainzer Angelegenheiten zugewendet. Die Wünsche aber, mit denen er sich trug, giengen eigentlich viel weiter. Er wollte nämlich, daß für jede Herrschaft, die sich im Laufe des Mittelalters auf deutschem Boden erhob, der volle Vorrath ihrer Urkunden nach festen Grundsätzen excerpirt und so der darstellenden Geschichte zur Verfügung gestellt würde.

Besonders empfahl Böhmer Bisthumsregesten, mit

deren Anfertigung man den Anfang zum großen Werke machen müsse. Anerkennend spricht er es aus, daß gerade die geistlichen Stifte zuerst ihre Archive für die Wissenschaft öffneten, daß die Historiker dieser Stifte zuerst diplomatische Begründungen gaben und daß klerikale Autoren, wie Schannat, Meichelbeck, Pez, Herrgott, Hontheim, die Mauriner u. s. w. einen maßgebenden Einfluß auf die nachherige Behandlung der Geschichte ausübten (loc. cit. pag. IV sq.). In gleicher Weise sollten nun nach Böhmer's Meinung die geistlichen Territorien auch die ersten zeitgemäßen Regesten erhalten. „Wie es bei jenem Alten hieß, a Jove principium, so heißt es in unserer Particulargeschichte, ab episcopatibus principium" (vid. Janssen, Böhmer's Briefwechsel II, 529). Die Bisthumsregesten sollten dann die Grundlage bilden, auf welcher sich einmal eine tadellose »Germania sacra« herstellen ließe. Sicherlich gereicht es dem protestantischen Gelehrten zu hoher Ehre, daß er so viel Interesse für eine Germania sacra an den Tag legt. Vielleicht kommen die Historiker des Görresvereines auf den schönen Plan zurück!

Ueber seine Moguntina gibt Böhmer zum ersten Male Bericht in einem Briefe vom 12. Dezember 1833 an den jüngeren Görres. Von da angefangen nahm ihn diese Arbeit dreißig volle Jahre in Anspruch und in wechselnder Stimmung sah er sich bald am Ziele, bald erst wieder am Anfange des Weges. In dem erwähnten Briefe kündigt er an, seine Regesten des Kurfürstenthums würden schon in nächster Zeit veröffentlicht werden. Fünfzehen Jahre später, im April 1849, hat er 2088 Urkunden excerpirt; er will aber für seine Zwecke auch

die Scriptores benützen und dafür sind Codices entweder erst verzeichnet oder gar erst noch aufzusuchen. Am 5. November 1861 schreibt er, er wolle etwa im folgenden Sommer an die endgiltige Bearbeitung seiner Mainzer Regesten gehen. Am 19. April 1862 redet er noch immer von bloßen Vorarbeiten. Am 22. Oktober macht der Tod dem Unternehmen ein unliebes Ende.

Das Gerüste war fertig und Material zusammengetragen, aber zu einem eigentlichen Aufbau war es noch bei Weitem nicht gekommen. Dieses Resultat bei einer dreißigjährigen Anstrengung und bei einer so eminenten Kraft, wie sie dem Geist Böhmer's innewohnte, illustrirt ganz vortrefflich die Verdienste derjenigen Männer, deren Bücher mit ihrem spröden Citiren und mit ihrer schablonenmäßigen Vorführung von Monatstagen, Jahren, Orten und Personennamen in der möglichst unansehnlichen Gestalt auftreten.

Uebrigens war Böhmer doch glücklicher, als Würdtwein und Hoof. Durch Testament vom 29. Dezember 1860 hatte er drei erprobten Fachgenossen, den Professoren Ficker, Arnold und Janssen, seinen literarischen Nachlaß übertragen und ein Legat von 20,000 Gulden hinzugefügt, damit diejenigen von seinen Scripturen, die es allenfalls verdienen würden, vollendet und edirt werden könnten. Bei der Vertheilung der Arbeit im Januar 1865 übernahm Professor Arnold die Besorgung der Moguntina; am 1. August trat Will vertragsmäßig an die Stelle Arnold's, worauf er den Arbeitsjahren Böhmer's zehn weitere hinzufügte. In bessere Hände hätten die Schätze unseres unvergeßlichen Böhmer nicht kommen können.

Ueber die Grundsätze, nach denen er bei seinen Mainzer Regesten verfuhr, hat sich der Regensburger Historiker selber mit genügender Klarheit ausgesprochen.

Als Grundlage für alles Weitere stand zwischen ihm und Arnold fest, „daß es sich nicht sowohl um Revision, Ergänzung und Herausgabe eines ganz oder halb fertigen Manuscripts, als vielmehr um eine völlig neue Arbeit handle."

Bei der Frage, welcher Stoff Aufnahme finden solle, entschied sich Will nach der einen Seite hin unbedenklich für die weitesten Grenzen. Vor Allem sind nicht nur diejenigen Urkunden verzeichnet, welche Mainz ausstellte, sondern auch diejenigen, welche Mainz erhielt. Sodann sind denjenigen Urkunden, welche noch existiren, auch diejenigen beigegeben, die nach ihrem Wortlaut zwar verloren gegangen sind, aber nachweisbar irgend einmal vorhanden waren. Angemerkt sind für's dritte auch diejenigen Urkunden, in denen die Mainzer Erzbischöfe nur als Intervenienten, Zeugen, Siegler oder sonst gelegentlich vorkommen. Auch die Acta dubia und spuria sind endlich nicht bei Seite gelassen; die Dubia werden durch ein, die Spuria durch zwei Kreuzchen gekennzeichnet.

An die Stelle der strengen Praxis, nach welcher man in einem Regestenwerke nur Urkundenauszüge suchen darf, ist gegenwärtig fast allgemein die Gewohnheit getreten, auch knappe Angaben aus Annalen, Chroniken u. s. w. mit dem urkundlichen Materiale zu verbinden. Böhmer hatte die Absicht, bei seinen Mainzer Regesten die neue Methode auf das Durchgreifendste zur Anwendung zu bringen.

So durfte denn auch Will nicht bei den bloßen Di-

plomen stehen bleiben. Er wollte es übrigens ohnehin nicht; schon bei der Feststellung des Planes für eine früher in Angriff genommene Arbeit, die fränkischen Bisthumsregesten, hatte er sich kräftig für das Gegentheil ausgesprochen. Wie reichlich aber W. auf das Gebiet der „erzählenden Quellen hinübergriff, ist z. B. an den Regesten des Erzbischofs Willigis zu ersehen.

Hingegen hat er dadurch der Forschung einen engeren Rahmen gegeben, daß er alles Handschriftliche, auch da, wo es sich ungesucht darbot, grundsätzlich übergieng und sowohl in Betreff der Diplome als in Betreff der erzählenden Quellen nur Gedrucktes in Bearbeitung nahm. Daß sich bei diesem Verfahren Ausstände ergeben mußten, liegt auf der Hand. Kein Kritiker aber ist deßhalb auf den Einfall gerathen, einen Tadel zu äußern. Böhmer war allerdings gesonnen, etwas weiter zu gehen und auch nach archivalischem Stoffe Umschau zu halten, jedoch nur in seiner „nächsten Nähe." Das hätte keine principielle Grenze abgegeben und auch wieder frei gewollte Lücken übriggelassen. Das schöne Buch Will's bildet den Grundstock; das Completiren wird sich leicht machen. Mit allem Fug kann Berufung auf die Papstregesten Potthast's eingelegt werden. Ueberall fanden dieselben gute Aufnahme, von der Berliner Akademie wurden sie mit dem doppelten Preise gekrönt, und gleichwohl brachte neuerlich ein einziger Nachtrag und bloß für die dreiunddreißig Jahre von 1254—1287 nicht weniger als 1411 päpstliche Bullen, die bei Potthast nicht erwähnt sind und überdies zum großen Theile mit der Geschichte der letzten Hohenstaufen, also mit Fürsten aus deutschem Blute, in Zusammenhang stehen. Ohnehin gilt nirgendwo mehr

als in der Wissenschaft der alte Spruch, daß das Beste der Feind des Guten sei. Würden wir von Will ein Buch verlangen, in welchem alles enthalten ist, so müßten wir zum Mindesten nochmal ein Menschenalter zuwarten, bevor er uns etwas bieten könnte. Häuft sich doch schon das gedruckte Material, zu förmlichen Bergen auf. Will sagt, aus mehr als tausend Geschichtswerken und periodischen Schriften, die zusammen einige tausend Bände und Hefte umfassen, habe er den Text seiner Regesten geschöpft. Dazu kommt noch, daß Vieles geprüft werden mußte, was zuletzt doch keine Ausbeute gewährte. Und wenn man nun an so labyrinthartige Bücher denkt, wie zum Beispiel an Lünig's Reichsarchiv mit seiner pars generalis und specialis, mit seinen Spicilegien, die eigentlich wieder nur partes speciales sind, mit seinen Supplementen und seinen dutzendfach zerhackten Continuationen, alles das durch dreiundzwanzig schwere Folianten wild zerstreut, dann läßt sich unschwer begreifen, daß das Sammeln für Regesten mit dem Honigsammeln der Bienen nur das Sichniederlassen an vielen Orten gemein hat.

Die Urkunden sind von Will in concifer Form excerpirt, aber so, daß die vorkommenden Namen sämmtlich beibehalten wurden [1]), während Böhmer nicht unter den Bischof und Grafen hatte heruntergehen wollen. Diese Demokratisirung der Wissenschaft hat jedenfalls ihren Vortheil für solche Forscher, welche localgeschichtliche Untersuchungen anstellen wollen. Die Regestnummern aus erzählenden Quellen citiren den Scriptor nicht bloß

1) Ausdrücklich sei bemerkt, daß ein genauer Index über Personen- und Ortsnamen den Nutzen des Buches sehr wesentlich erhöht.

nach Buch und Capitel, sondern enthalten jedesmal die betreffenden Texte nach ihrem vollen Wortlaute. Gut rechtfertigt sich das durch die gewiß vernünftige Bemerkung Wattenbachs, daß es doch in hohem Grade unbequem sei, wenn man bei der Benützung eines Buches eine ganze Bibliothek zur Hand haben muß. Und wie viele sind denn überhaupt so glücklich, daß ihnen eine „ganze" Bibliothek zur Verfügung steht!

Beim Fortgang des Werkes, wenn die Zahl der Urkunden wächst, sollen chronikalische Urkunden nur spärlicher aufgenommen werden. Allein ist nicht etwa schon der Consequenz wegen sehr zu wünschen, daß auch in den weiteren Bänden aller Stoff verzeichnet werde? Das jedoch ließe sich thun, daß von mehreren Texten nur einer wörtlich angegeben werde, zumal dann, wenn der zweite doch nichts Anderes besagt, als der erste.

Was die Drucke betrifft, so sind dieselben bei den Urkunden vollzählig mitgetheilt, nur die von Sickel, Stumpf, Jaffé und Potthast schon genannten Editionen sind nicht wiederholt. Bei den Scriptoren ist in der Regel nur auf Pertz's Monumenta, Böhmer's Fontes und Jaffé's Bibliotheca verwiesen.

Gewicht ist noch zu legen auf eine Eigenthümlichkeit, durch welche sich das Werk Will's von anderen Regesten sehr merklich unterscheidet. Hinter jeder Nummer nämlich, deren Gegenstand in der späteren Literatur zur Behandlung gekommen, ist auch diese Literatur in umfassender Weise verzeichnet. So werden zum Beispiel zur Forderung des ersten germanischen Concils, es solle der Kirche ihr entzogenes Gut restituirt werden, und zur Frage über eine Säcularisation unter den Karolingern dreizehn An-

toren der jüngsten Zeit und achtzehn Schriften zur genaueren Orientirung angeführt.

Vorausgeschickt ist eine werthvolle Einleitung, welche in eben so viele Abschnitte zerfällt, als Bischöfe dargestellt sind, und solche Dinge erörtert, die sich nicht unter die Regesten einreihen ließen. Wir finden da mancherlei genealogische, numismatische, sphragistische und heraldische Notizen, eine vorläufige Uebersicht der Specialquellen sammt Kritik, wo sie nöthig ist, eine Zusammenstellung der vorhandenen Monographien und anderer Schriften mit Detailuntersuchungen über Mainzer Angelegenheiten in der betreffenden Periode, sowie endlich, was besonders beachtenswerth ist, sämmtliche Nachrichten über das Vorleben der Bischöfe und eine Beurtheilung nicht allein ihrer politischen, sondern auch kirchlichen und beziehungsweise literarischen Thätigkeit durch den gewiß competenten Verfasser.

Auch linguistische Bemerkungen fehlen nicht. So beleuchtet Will zum Beispiel die Sage vom Mäusethurm bei Bingen, welche eine Schmach für das Andenken des ruhmreichen Erzbischofs Hatto I. sein könnte, mit Schmeller's bayerischem und Lexer's mittelhochdeutschen Wörterbuch. Deßgleichen verlangt er aus etymologischen Gründen, daß man nicht Bonifa**c**ius schreibe, sondern Bonifa**t**ius; denn der zweite Theil dieses Namens stamme nicht von facere her, sondern von fatum. Uns interessirt dieses t oder c, weil es mit dem größten Wohlthäter, den Deutschland je gehabt, in Zusammenhang steht, und wir glauben, daß die Schreibweise Will's adoptirt werden müsse, wiewohl ein Mitarbeiter der historisch-politischen Blätter (Bd. LXXXIII. S. 377 ff.) scharf dagegen polemisirt

hat. Die eigene Hand des hl. Bonifatius kann nicht mehr als entscheidender Zeuge angeführt werden; die Münchner und Carlsruher Abschrift seiner Briefe haben t, im Gegensatz zu beiden aber hat die Wiener immer c. Indeß macht Will mit dem Rheinischen Museum (Jahrg. 1869 S. 131) darauf aufmerksam, daß es ja kein bonifacere gebe, sondern nur ein benefacere; sodann beruft er sich auf die Verwandtschaft mit dem italienischen Bonaventura und auf die Analogie mit dem griechischen Eutyches; ein Glossarium der späteren Kaiserzeit hat nach Forcellini den Namen Bonifatus und giebt ihn griechisch mit *Εὔμοιρος*; eine griechische Inschrift bei Böckh Bd. IV. S. 568 nr. 9830 bedient sich ebenfalls des τ (*Βονοφάτια*). Ausschlaggebend ist de Rossi, dessen Inscriptiones christianae zu den Jahren 368, 370, 472, 532 und 584 Männer und Frauen dieses Namens erwähnen, und immer heißt es Bonifatius oder Bonifatia.

Dem, was Will schon gesagt, läßt sich beifügen, daß auch O. Jahn in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch. Jahrg. 1861 S. 361 f. Inschriften mit der Form Bonifatius gesammelt hat. Vollends aber muß alle Discussion aufhören, wenn man auf die im Münchner allgemeinen Reichsarchiv befindlichen Schreiben der Päpste Bonifatius VIII und Bonifatius IX Rücksicht nimmt. Sieben solche Urkunden liegen vor: vom 16. Dec. 1295 (Monum. boic. VIII, 538), vom 30. Okt. 1300 (ibid. II, 139), vom 4. Febr. 1302 (ibid. XIII, 247), vom 30. Aug. 1396 (ibid. XXX^b, 452), vom 17. Juni 1397 (ibid. p. 463), vom 10. Febr. 1398 (ibid. p. 484), vom 3. Nov. 1398 (ibid. p. 492). Archivsecretär Edm. Freiherr v. Oefele nahm nun diese Schrift-

stücke neuerdings in Augenschein und theilt mit: „Sowohl auf den Bleibullen als im Tenor derselben steht deutlich und zweifellos Bonifatius.“ Die Praxis der ersten Christen und die Praxis der römischen Curie stimmen also aufs Beste mit einander überein. —

Will's Buch empfiehlt sich zunächst deßhalb, weil es Mainz betrifft; dann aber noch weit mehr, weil die Art der Bearbeitung eine mustergiltige ist. Als einfache Bischöfe waren die Inhaber des Mainzer Stuhles die geistlichen Oberhirten eines Gebietes, von welchem man sagte, es sei so groß, als die ganze Lombardei. Als Erzbischöfe hatten sie zweiundzwanzig Suffragane unter sich; die Macht ihres Stabes und ihre Thätigkeit erstreckt sich demgemäß über fränkisches, bayerisches, alamanisches, hessisches, thüringisches, sächsisches, schweizerisches, böhmisches und mährisches Land. Ueberdieß begleiteten sie die Primatialwürde in Deutschland. In weltlicher Hinsicht waren sie, wie andere Bischöfe, Territorialfürsten, nur wiederum in besonders weiten Grenzen. Hauptsächlich aber waren sie die gebornen Erzkanzler des Reiches, Kurfürsten und Directoren des kurfürstlichen Collegiums. Nichts von Bedeutung konnte in Deutschland ohne ihre Betheiligung vollbracht werden.

Die einschlägige Literatur beherrscht W. wie ein echter König. Ohne Ermattung von dem Einen zum Andern vorwärts eilend, um alles Vorhandene bis zur kleinsten Notiz aufzufinden, bleibt er noch bei jeder Einzelnheit genau. Worte sichtend, Texte kritisirend und eine fast unübersehbare Masse von Erudition ansammelnd geht er nicht im Detail auf, sondern besitzt auch jene Erhabenheit des Blickes und jene Festigkeit der Grundsätze, wo-

durch der unverfälschte Geist der Jahrhunderte erkannt und die handelnden Personen eben so, wie die treibenden Ideen richtig gewürdigt werden. Den Geschichtsquellen setzt er die Geschichtsbearbeitungen an die Seite und bewirkt durch diese Verbindung des Alten mit dem Neueren, daß der dürre Stoff der eigentlichen Regesten ein frischeres Leben erlangt, wenigstens ein Territorium des deutschen Vaterlandes sich einer wahrhaften Bibliotheca historica, rühmen kann und die weitere Forschung eine Unterlage vorfindet, durch welche ein ganz unbemeßbares Quantum von Mühe und Zeit erspart bleibt. Waitz sagt in Sybels Zeitschrift XL, 289, das Buch Will's sei „ein fast unentbehrliches Hülfsmittel bei der Reichsgeschichte." Diese Anerkennung durch eine historische Koryphäe ist sicherlich sehr hoch anzuschlagen. Aber, wenigstens eben so unentbehrlich wird W. sein für die Specialgeschichte und am unentbehrlichsten für die deutsche Kirchengeschichte. Es ist keineswegs eine leere Phrase, wenn Canonicus Kessel in Hülskamp's Handweiser nr. 218 col. 568 dem Buche Will's das Zeugniß gibt, es sei „ein monumentales Werk von unschätzbarem Werthe, eine Denkmal deutschen Fleißes, deutscher Gründlichkeit und Technik."

Eichstätt.

Prof. Lefflad.

6.

Lehrbuch der Religionsphiloſophie von Dr. **Albert Stöckl**, Domkapit. u. Prof. an der biſchöfl. Akademie in Eichſtätt. (Erſte Beilage zum „Lehrbuch der Philoſophie“ desſelben Verfaſſers.) Zweite vermehrte und verbeſſerte Auflage. Mainz, Kirchheim. VIII u. 236 S.

Stöckl berechnet ſein Buch vorwiegend für Studirende, um ihnen „die religionsphiloſ. Grundſätze darzulegen und ſo die Grundlage für weitere und ausgebreitetere Studien in dieſem Gebiet zu bieten.“ — Nachdem Begriff und Eintheilung der Religionsphiloſophie angegeben, entwickelt der hochw. H. Vf. im erſten Theil das Weſen und die weſentlichen Momente der Religion im allgemeinen, nach Laktantius, Auguſtinus, Thomas: „Religion iſt lebendige Verbindung oder Vereinigung des Menſchen mit Gott“. Objektive ſcheidet ſie ſich in natürliche und übernatürliche Religion; erſtere iſt eine bloße Abſtraktion. Aller poſitiven Religion iſt der „propitiatoriſche Karakter“ eigen: Religion in ihrem jetzigen Weſen iſt „Wiedervereinigung, Wiederverſöhnung“ des Menſchen mit Gott. Darnach iſt Religion im ſubjektiven Sinne die Leiſtung des Gott Gebührenden, als: Anbetung, Bitte, Dank, Verſöhnung. Der innerliche Religionskult muß ſich nach außen „verleiblichen“. Die Hauptacte desſelben ſind Opfer, Gebet, Eid und Gelübde. Ohne Prieſterthum, welches die Idee des Mittleramtes und der religiöſen Autorität vertritt, iſt keine Religion denkbar. Die Nothwendigkeit der Religion ergiebt ſich aus ihrer Zweckbeſtimmung als Grundlage der Moral und der menſchl. Societät, und iſt auch zu allen Zeiten anerkannt; die Einwürfe des modernen

Socialismus treffen nicht. Wenn aber die Religion absolut nothwendig ist, so kann sie wahre, ihrem Begriff adäquate Existenz nur gewinnen durch Einheit und Allgemeinheit, durch Freiheit und Unabhängigkeit gegen den Indifferentismus und die unbeschränkte Toleranz (Herbert v. Cherbury), gegen die Idee der Nationalreligion, gegen den Atheismus und Cäsaropapismus in allen Formen und Farben.

Der zweite Theil handelt von den heidnischen Religionen, zunächst über deren Ursprung. Der Lösungsverversuch des naturalistischen Rationalismus (Hume) sowie des Pantheismus (Hegel) wird als durchaus ungenügend abgewiesen. Nur der christl. Gedanke: die heidnischen Religionen stellen in ihrer Entwicklung keine Fortbildung, sondern eine Mißhandlung der religiösen Idee dar — ist gerechtfertigt. Der wesentliche Inhalt und Karakter der heidnischen Religionen im allgemeinen ist die Vermischung des göttlichen und kreatürlichen Seins (Röm. 1, 23. 25). Das zeigen die Hauptausgestaltungen: Elementardienst, Astrolatrie, Gäolatrie, Idololatrie, Fetischismus (Döllinger) und endlich die akosmistisch-quietistischen Richtungen. Im besondern werden die orientalischen, griechisch-römischen und gallisch-germanischen Religionsformen aufgeführt und nach obigen Kategorien schematisirt.

Der dritte Theil behandelt die geoffenbarte Religion und gibt zuerst ihren wesentlichen Inhalt (Schöpfung, Erlösung, Heiligung) und Entwicklungsgang an. Eine „Theorie der Offenbarung" stellt den Begriff der Offenbarung fest gegenüber dem religiösen Rationalismus, konstatirt deren Möglichkeit, behauptet ihre wenigstens moralische Nothwendigkeit und zeigt ihre Erkennbarkeit auf

durch Angabe der Kriterien (Wunder und Weisſagungen). Die geoffenbarte Religion in ihrer Vollendung iſt das Chriſtenthum. Nachdem die Vorfrage über Authenticität, Integrität und Glaubwürdigkeit der chriſtl. Religionsurkunden gelöst iſt, wird die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums ſelbſt dargethan aus den Wundern, den Weisſagungen, der Auferſtehung Chriſti (Hauptkriterien), aus der wunderbaren Verbreitung und Erhaltung der Religion Chriſti, aus dem Zeugniß der chriſtl. Märtyrer und Heiligen (ſubſidiäre Kriterien). Zu dieſen äußeren kommen als innere, mehr negative Beweisgründe hinzu die Qualität der chriſtl. Glaubens- und Sittenlehre, die großartige Wirkſamkeit der Inſtitution des Chriſtenthums im ſocialen Leben und äſthetiſch-civiliſatoriſchen Streben. Nachdem noch einzelne Einwände, beſonders der alten Philoſophie (Celſus, Neuplatonismus, die auch in den modernen Irrungen wieder aufgewärmt worden) zurückgewieſen ſind, ſchließt dieſe Materie und wird fortgegangen zum Beweis für die Göttlichkeit der kath. Kirche. Es muß eine klar beſtimmte, allen zugängliche »Regula fidei« geben. Dieſe iſt nicht das prot. Schriftprincip in ſeiner rationaliſtiſchen und noch weniger in ſeiner myſtiſchen Faſſung, ſondern kann nur die Schrift und Tradition bei einer lebendigen Auktorität ſein. Als ſolche muß letztere die Eigenſchaften der Sichtbarkeit, Konſtanz, Kontinuität und Unfehlbarkeit aufweiſen. Dies vermag nur die Kirche, und zwar bloß die wahre Kirche Jeſu Chriſti mit ihren vier weſentlichen Kennzeichen, wozu übrigens noch andere Kriterien kommen können, wie die Fortdauer des Wunders, der Anfeindung durch den Weltgeiſt, des Martyriums, des Einſtehens für

Religionsfreiheit. Die wahre christl. Kirche ist die römisch-katholische und sie allein. „Mit diesem großen Resultat schließt die Religions-Philosophie ab" (S. 228).

Dies der Grund- und Umriß des Stöckl'schen Buches. Es theilt die Vorzüge der übrigen Werke des hochwürdigen H. Verf., und darunter möchten wir besonders die ungezwungene, kunstlose Uebersichtlichkeit hervorheben. Ref. glaubt, daß diese „Religionsphilosophie" etwa für apologetische Predigten oder Konferenzreden als kompendiöses Hilfs- und Quellenmittel ausgiebige Dienste leisten dürfte. Manchmal, besonders bei den Ausführungen über die christl. Sittenlehre, gemahnen sogar Ton und Form ganz an den populären Apologeten, dessen gläubige Ueberzeugung auf nichts anderes abzielt, als dem Hörer und Leser den Einen wahren Glauben zu bewähren und seinem Wissen zu vermitteln. Nach dieser Seite hin bekennen wir uns gerne als dankbaren Schüler Stöckl's, glauben aber zu der Geneigheit des Meisters vertrauen zu dürfen auch dann, wenn wir in anderem Betracht eine freundliche Einrede uns gestatten: wir möchten eben Schüler sein mit dem Verlangen nach Belehrung insbesondere dort, wo das Vernommene gewisse Bedenken und Zweifel unsererseits nicht gehoben hat.

Stöckl will nicht sofast religionsphilosophische Probleme lösen, als vielmehr durch Darlegung der Principien dem Jünger der Wissenschaft den Weg zu selbständiger Lösung zeigen (cfr. das Vorwort). Es kommt da natürlich auf den Standpunkt eines Autors nicht wenig an, wenn sein Werk nicht bloß bei Gläubigen, sondern vornehmlich auch bei solchen Anklang und Gelingen

haben ſoll, welche noch nicht oder nicht mehr glauben. S. 106 nun heißt es bei Stöckl: Bei Behandlung der großen Fragen über Möglichkeit, Nothwendigkeit, Erkennbarkeit und Wirklichkeit der Offenbarung „iſt zu bemerken, daß wir uns nicht außer das Chriſtenthum, außer die wahre geoffenbarte Religion hinausſtellen, um durch rationale Beweisführung uns erſt in dieſelbe hineinzuphiloſophiren. Wir wollen uns und anderen nur Rechenſchaft geben über die Gründe, auf welchen die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung beruht. Das iſt ja überhaupt der Standpunkt der chriſtl. Apologetik, und darum muß er auch für die Religionsphiloſophie maßgebend ſein."

Gegen dieſe Aufſtellung, beſonders gegen den letzten, von uns unterſtrichenen Satz, hegen wir einen principiellen Zweifel. Wir wollen einen theilweiſen Widerſpruch der vorſtehenden Behauptung mit dem, was S. 185 über die Nothwendigkeit von rationalen, den Glauben erſt ermöglichenden Beweiſen geſagt iſt, nicht premiren. Aber wir glauben, auf dieſem Standpunkt iſt wohl noch eine Philoſophie des Chriſtenthums und der Kirche, dagegen nicht mehr eine Philoſophie der Religion möglich — und letzteres ſtellt doch der Titel unſeres in Rede ſtehenden Werkes in Ausſicht.

Der Standpunkt der chriſtl. Apologetik ſei maßgebend für die Religionsphiloſophie. Dann kann das Verfahren des Apologeten einmal eine Direktive ſein für den Religionsphiloſophen. Das räumen wir ſofort ein: jede menſchliche Wiſſenſchaft, heilige wie profane, ſoweit ſie formal wiſſenſchaftlichen Karakter hat, können die philoſ. Disciplinen ſich als Direktive zu negativen Orientirung gefallen

lassen. — Oder aber soll die christliche Religionsphilosophie keinen eigenen, von dem der christlichen Apologetik principiell verschiedenen Standpunkt haben? Dann müßte die christliche Philosophie überhaupt, von vornherein schon, den Standpunkt der Apologetik einnehmen; denn es streitet wider die Idee der Philosophie, daß einer ihrer integralen Theile eine andere Basis haben soll als die übrigen. Heißt das aber dann nicht — ganz abzusehen hier von der praktischen Verwendung und Verwendbarkeit der Philosophie — im Grunde den Begriff einer christlichen Philosophie in Frage stellen durch Preisgeben ihrer Selbständigkeit?"

„Wir sollen uns nicht in das Christenthum hineinphilosophiren." Diese Forderung läßt eine doppelte Auslegung zu. Entweder wird irgend eine Möglichkeit, sich in das Christenthum hineinzuphilosophiren, doch zugestanden, in Anerkennung und nach Maßgabe des Satzes: Anima naturaliter christiana. Und jetzt vermag die Philosophie ja der Theologie natürliche Dienste zu leisten. Warum sollten diese Dienste von einer Philosophie mit principiell eigenem Standpunkt nicht anerkannt und angenommen werden? — Oder aber es ist rein unmöglich, sich ins Christenthum irgendwie „hineinzuphilosophiren." Dann können wir wieder ein Doppeltes unterscheiden. Entweder ist die Vernunft eine „geborene Närrin"; oder sie ist zwar, ihrer Bezeichnung entsprechend, „Vernehmungsvermögen" für die Wahrheit, allein die ganze Wahrheit ist auf zwei exklusiv zu einander sich verhaltende Sphären vertheilt: von den natürlichen oder philosophischen Wahr-

heiten ist absolut keine Brücke zu den übernatürlichen oder theologischen.

Die Sätze also, mit welchen Verf. seinen Standpunkt präcisiren will, lassen trotz angebrachter Restriktionen bedenkliche Folgerungen zu: ihr etwas schillerndes Kolorit ist nicht ihr Vortheil.

Offenbar handelt es sich um principielle Klarheit über das Wechselverhältniß von Philosophie und Theologie. Unsers Erachtens dienen Verwahrungen gegen ein Hinaustreten aus dem Christenthum und gegen ein Hineinphilosophiren in dasselbe nur dazu, den eigentlichen Fragepunkt zu verrücken, wenn es die Selbständigkeit einer christlichen Philosophie gilt im Vollsinne beider Begriffe. Hier können nur spekulative Gründe maßgebend sein; bloß vor dem Verlangen hat man sich zu hüten, von oben herab, vom Gesichtspunkt der christlichen Wahrheit aus eine mathematisch handliche Formel konstruirt zu sehen für die dialektische Grenzbestimmung beider Wahrheitsgebiete. Solch' ein Verlangen schlöße die Prätension in sich, nicht nur das untere, sondern auch das obere Reich der Wahrheit mit dem rechnenden Verstande durchmessen, also den Glauben völlig zum Wissen sublimren zu können. Dagegen von unten hinaufgehend ist man im Stande, sowohl dem Wissen als dem Glauben approximativ Schranken zu ziehen.

Etwas anderes ist es, die Grundlage bereiten für gewisse Endfragen der Vernunft, welche als deren obere Grenzbegriffe, als Vernunftforderungen in ein anderes Gebiet hinüberweisen und dort das nothwendige Dasein, wenn auch nicht das nothwendige Wassein einer höheren Wahrheit erahnen lassen — etwas anderes ist diese phi-

losophische Thätigkeit und etwas anderes ist jenes dogmatisch-apologetische Verfahren, welches die Glaubenswahrheiten, wenn auch noch so spekulativ herausgearbeitet durch eindringende Dialektik, zum Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt und so jedenfalls den Schein des schlechten Zirkels nicht vermeidet. Eben um diesem Zirkel zu entgehen, muß der Philosophie zur Aufgabe gemacht werden: aus empirischen Erscheinungsformen z. B. der positiven Religionen den bloßen Vernunftgehalt herauszuschauen, denselben allseitig zu prüfen, die Resultate dabei zu summiren und jene letzten Warum- und Wie-Fragen, welche die reine Vernunft zwar noch aufwerfen, aber nicht mehr lösen kann, als Postulate stehen zu lassen. Soweit die Philosophie! Als christl. Philosophie, wobei aber „christlich" in keinem anderen Sinne denn als kontradiktorischer Gegensatz zu „christusfeindlich" genommen werden will, hat die Vernunftwissenschaft alsdann den vom Apostel Röm. 12, 1 geforderten, unerläßlichen Beweis für die Vernünftigkeit des Glaubens auf principiell eigenem Standpunkt erbracht, und so allein kann dieser Beweis Giltigkeit und Werth beanspruchen. Jetzt mag die spekulative christ. Dogmatik ihre Hebel ansetzen und mit ihren Mitteln auf ihren Zweck hinarbeiten. Philosophie und Theologie aber verhalten sich alsdann wie Schwestern: beide bedienen ohne Scheelsucht und beide lieben ohne Eifersucht die Eine Mutter „Wahrheit."

Wir glaubten diese unsere Bedenken und Gedanken, wissenschaftliche Principien anlangend, um so weniger unterdrücken zu dürfen, als vor kurzem noch dem Buche des sel. Dr. Hamma vorgehalten wurde: seine Polemik in Betreff der Frage nach der Selbständigkeit einer christl.

Philoſophie ſei ein Kampf „gegen Windmühlen.“ Es iſt uns aufgefallen, daß kein Recenſent auf die Hauptſchwäche der „Geſchichte und Grundfragen der Metaphyſik“ von Hamma hingewieſen, daß aber auch keiner die Hauptſchwierigkeit und daneben die Hauptſtärke des Werkchens klar herausgeſtellt hat. Und doch würde die Einhaltung des Standpunktes, wie wir oben ihn zu wahren verſucht haben und auf welchem Hamma ſteht, jeder Religionsphiloſophie eine ganz andere wiſſenſchaftliche Form geben. Gewiß wäre auch in Stöckel's Buch eine wiſſenſchaftlich durchgebildetere Syſtematik gekommen, welche nicht geduldet hätte, daß der ruhige Ton der Beweisführung immer wieder unterbrochen würde durch kritiſch-polemiſche Seitenblicke mit mehr populären, praktiſchen Tendenzen. Gerade den Gegnern wäre oft auch eine einläßlichere Berückſichtigung zu Theil, und manche Einwürfe wären nicht zu leicht genommen worden. Wer wollte auch in der Gegenwart, wo es beſonders gilt, Irregeleitete nicht zu beſiegen, ſondern zu gewinnen, wer wollte da behaupten, daß wir am ſicherſten gehen, wenn wir über angebliche Reſultate der Negativen hinweggehen!

Referent denkt ſich [1]) das Ideal einer Religionsphiloſophie ungefähr ſo:

Sie zerfällt in zwei Haupttheile. Der erſte gibt in

---

1) Wir vergeſſen nicht, daß Stöckl nur ein „Lehrbuch“ der Religionsphiloſophie geben will. Allein wie die Dogmatik wenigſtens ideell abgeſchloſſen dem Katechismus vorausliegen muß, ſo müſſen auch die Grundſätze des „Syſtems“ von maßgebender Priorität ſein gegenüber denen eines „Lehrbuchs“ oder „Leitfadens“ oder „Grundriſſes“.

seinem historischen Abschnitt eine Uebersicht über die empirischen, positiven Religionen nach Form und Inhalt. In seinem kritischen Abschnitt führt der erste Haupttheil die Ansichten der Philosophen — und nicht bloß derer „von Fach" — auf über die Religion als Gegenstand spekulativer Untersuchung und karakterisirt objektiv deren Anschauungen (resp. Lösungsversuche) über die verschiedenen Religionen als Thatsachen der Geschichte und Wirklichkeit. Eine Würdigung der bisherigen Resultate in der alten und neuen Religionsphilosophie beschließt den ersten und leitet über zum zweiten Haupttheil. Dieser soll sich noch weniger als der vorausgehende irgendwie dogmatisch an eine „Schule" anlehnen. In seinem grundlegenden Abschnitt hat er Begriff, Eintheilung, Aufgabe, Methode, Stellung der Religionsphilosophie im philos. Organismus zu geben. Sein systematischer Abschnitt knüpft an die Ergebnisse der Psychologie und Metaphysik an, leitet aus der religiösen Idee die religiösen Bedürfnisse ab nach der theoretischen, ethischen, ästhetischen Seite des Menschenwesens, gibt die Vernunftkriterien der wahren Religion an, macht die Probe an der historischen und thätsächlichen Wirklichkeit, läßt bei alledem nie die Bezugnahme auf den ersten Haupttheil außer Auge und schließt mit dem Resultate: Homo, quâ animal rationale, est animal religiosum, et hominis anima est naturaliter christiana. — Für die Apologetik bleibt dann unbestritten ihre Einleitung („Philosophie des Christenthums"), neben der Bewährung des übernatürlichen Karakters und der Göttlichkeit des Christenthums und der kath. Kirche. „Die Religionsphilosophie" aber hat geleistet, was man von ihrem Begriff und Namen erwarten

muß, und die Aufgabe nach Vermögen gelöst, welche obliegt einem „Apoſtolate der Dialektik."

Horb a/N.

Vikar Dr. Braig.

7.

Jacobi Montani Spirensis vita illustris ac divae **Elisabeth**, Hungarorum regis filiae. Neu herausgegeben von Dr. **Hermann Müller**, Unterbibliothekar in Marburg. Heilbronn. Gebr. Henninger. 1878. XX u. 74 S. 8. 2 M.

Die Lebensbeſchreibung der hl. Eliſabeth von Jakob Montanus erſchien zuerſt, wahrſcheinlich zu Münſter in W., im J. 1511 und 10 Jahre ſpäter wurde eine neue Ausgabe in Köln veranſtaltet. Sie wurde auch aufgenommen durch Surius (De probatis Sanctorum historiis etc. Col. Agripp. 1586 VI. 483—506) und Sedulius (Historia seraphica vitae b. P. Francisci Assisiatis illustriumque virorum et foeminarum, qui ex tribus ejus ordinibus relati sunt inter Sanctos etc. Antverp. 1613 p. 557—598). Allein dieſe Sammelwerke ſind nur wenigen erreichbar, jene Ausgaben gehören zu den größten literariſchen Seltenheiten und unter dieſen Umſtänden war ein neuer Abdruck der fraglichen Biographie der berühmten Heiligen gewiß gerechtfertigt. Der Herausgeber hatte das Glück, die Specialausgaben je in Einem Exemplar zu erlangen, und dieſe wurden der Ausgabe zu Grunde gelegt. Näherhin folgte er der Original-

ausgabe v. J. 1511 bis zur Mitte des neunten Capitels, d. i. so weit, als sein defektes Exemplar reichte, und von da an der Ausgabe v. J. 1521. Die Varianten bei Surius und Sedulius blieben, da sie meist nur Fehler bedeuten, weg. Wohl aber wurden die von Sedulius herrührenden Capitel-Ueberschriften aufgenommen. Die Schrift zerfällt in 34 Capitel und der Verfasser ist ein gewandter Latinist. Derselbe stammte aus der ehemals der Grafschaft Eberstein und dem Stift Speier gehörigen Stadt Gernsbach und trat 1486 als Conventual in das Unterhaus zu Herford ein. Es lassen sich von ihm 10 Schriften nachweisen. Die hier in Rede stehende, den Franziskanern in Marburg gewidmete Biographie entstand im Herbst 1510 und ist nach der eigenen Aussage des Verfassers nur ein Auszug aus einem größeren Werke, das uns nicht erhalten blieb. Die Ausgabe zeugt im ganzen von Sorgfalt. Doch ist sie nicht frei von Druckfehlern. So steht S. 31 Z. 4 v. u. praestantiora st. praestantior a, S. 38 Z. 15 v. o. arca na st. arcana u. s. w.

Funk.

8.

The final philosophy, or system of perfectible knowledge issuing from the harmony of science and religion by **Charles Woodruff Shields** D. D. professor in Princeton College, Member of the American Philosophical Society. New York Scribner, Armstrong et Co. 1877. 669 pag. Lex. 8.

1. Ernster und unbefangener Geschichtsbetrachtung

kann die ebenso traurige als bedeutsame Thatsache nicht entgehen, daß unsere deutsche Philosophie, seit sie anfieng dem Christenthum gegenüber selbstherrlich sich zu gebahren, einen Entwicklungsgang durchmachen mußte ähnlich jenem, den wir] an der indischen Philosophie wie an der griechischen in den Zeiten ihrer Decadence entdecken können, daß nemlich auch sie vom höchsten Idealismus zum crassen Materialismus und schließlich zum Nihilismus geführt wurde. Die große Anzahl von Auflagen der Hartmann'schen Philosophie des Unbewußten und die ungezählte Menge von Anbetern und Anbeterinnen der darin vorgetragenen Anschauungen können als Beweis dafür gelten, daß die buddhistischen Ideen des alten Indiens im fortgeschrittenen Denkerland wieder neu aufleben. Um so erfreulicher ist es in der neuen Welt in den Staaten, die bei ihrem politischen Grundsatz von der religiösen Indifferenz der Freiheit des Denkens und religiösen Fühlens doch noch genügenden Spielraum zu lassen wissen, ein philosophisches Streben zu entdecken, das weit entfernt von jenem großthuenden Indifferentismus gegen die religiösen Wahrheiten mit denen man sich in die großen Kreise der europäischen Philosophen einzuführen pflegt, gerade in der Religion „die Lampe der Vernunft" sehen, in ihr den einzigen „Schlüssel zum Räthsel der Welt" entdecken, in der Harmonie beider die Rettung einer jeden und in der Vereinigung des vernünftigen und religiösen Erkennens als den correlaten Faktoren des wahren Wissens den Unterbau für eine letzte endgiltige Philosophie entdecken will S. 19. 565. Ein belehrendes Dokument dieses Strebens ist das oben bezeichnete Werk Sh.'s, das in seinem 2. Theil den In-

halt einer 1861 herausgegebenen philosophia ultima wiedergibt und in seinem Ganzen die Frucht einer langjährigen Thätigkeit auf dem im Jahre 1865 gestifteten Katheder zu New-Jersey für »Harmony of Science and Revealed Religion« S. 4 ist. Sh. will nachweisen, daß die Wahrheiten des menschlichen Wissens, welche einseitig unter die Gesetze der Logik gepreßt den religiösen Wahrheiten widersprechen würden, mit diesen sich gegenseitig ausgleichen und versöhnen, daß Religion und Wissenschaft, die Gott verbunden hat, sich nicht trennen lassen S. 4—6. Wir glauben dieser Leistung um so mehr ein anerkennendes Wort in unserer Zeitschrift reden zu sollen, als sie anderwärts in Deutschland nicht die günstigste Aufnahme gefunden hat, und wir dadurch zeigen können, daß wir mit jeder Bestrebung, die der Wahrheit und dem Christenthum dienen will, sympathisiren, von was immer für einer Seite sie auch ausgehe. —

2. a. Sh. übersieht die Einwürfe und verkennt die Schwierigkeiten nicht, denen ein solches Unternehmen zu begegnen hat, vielmehr geht er gleich in der Einleitung seines Werkes (the academic study of christian science S. 3—23) in einer angenehmen, wenn auch nicht immer so tief gehenden Weise auf die Lösung und Beseitigung derselben aus. Wenn man sage, Religion (blos Sache des Glaubens und der ewigen Angelegenheiten) und Wissenschaft (Sache rein menschlicher Erforschung und zeitliche Angelegenheit) haben nichts mit einander gemein, seien in ihren Interessen absolut getrennt, so daß „ein Versuch sie zu vereinigen nur als ein unbilliges Unterfangen einer frömmelnden oder spekulirenden Phantasie bezeichnet werden könne", so wisse er wohl, daß es eine Art der Be-

trachtung von Wissenschaft und Religion gebe, welche zu solchen Einwürfen berechtige; „wenn man eine falsche Philosophie mit der falschen Religion verbinde, dann entstehen ähnliche Verbindungen, wie die zwischen den Gottes- und Menschenkindern, deren Folge ein gigantisches Geschlecht von Sündern war; aber es fragt sich, ob die wahre Religion und wahre Philosophie, wenn auch getrennt und verschieden, nicht gleichwohl reciprok und ergänzend sich verhalten, etwa wie die zwei Segmente eines Kreises und wie die zwei Seiten einer Wahrheit auf demselben Boden sich vereinen lassen S. 9 f. Sh. ist bemüht nachzuweisen, daß zwischen wahrer Philosophie und reiner Religion nicht bloß in praktischer, sondern auch in geschichtlicher wie logisch-sachlicher Hinsicht ein Verhältniß innigster Beziehung obwalte.

b. Wissenschaft und Religion stehen in sachlich-logischem Zusammenhang; beide sind nur verschiedene Auffassungsweisen von denselben Thatsachen. „Denn von jeder Klasse von Thatsachen gibt es eine wissenschaftliche und eine religiöse Seite der Betrachtung, eine Seite durch Menschen entdeckt und eine Seite durch Gott geoffenbart .... Die rein wissenschaftliche Betrachtung sieht im Sternenhimmel unbegrenzte Stoffe und Kräfte, die nach Raum und Zeit unter bestimmten mechanischen Gesetzen geordnet sind, die rein religiöse sieht darin die Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Allmacht und Weisheit eines höchsten Gottes: diese beinahe entgegengesetzten Betrachtungsarten derselben Thatsachen sind nicht nur gleich wahr, sondern auch gleich wesentlich, um die ganze Wahrheit zu constituiren; keine kann geschmälert werden außer mit

Gefährdung beider. Himmlische Physik ohne einen ersten Schöpfer würde wenig besser sein als der Elephant in der Kosmologie der Brahminen, der die Welt trägt, selbst aber auf dem Nichts steht, und der Jehovah der Bibel ohne astronomische Beleuchtung seiner Attribute würde nur ähnlich sein einem israelitischen Jupiter in den Wolken Palästinas thronend. Der Absurdität des einen im wissenschaftlichen Lichte würde nur der Aberglaube des andern in religiösem Lichte gleichkommen. Aber lasset diese Hälften zusammenkommen, laßt die Gesetze, welche die Sonne, Planeten und Trabanten in ihren Sphären halten, betrachtet werden als Ausdruck des göttlichen Willens, dann können beide, der Weise und der Heilige, zusammenrufen: „„Die Himmel verkünden des Ewigen Ehre.““ S. 10.

Dieser zunächst nur kurz erläuterte Satz von der Zusammengehörigkeit religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit erhält seine allseitige geschichtliche Illustration in der von Sh. mit großer Belesenheit, aber nicht ebenso großer Objektivität und Genauigkeit im ersten Theil des Werkes (the philosophical parties as to the relations between science and religion S. 27—431) aufgeführten Geschichte der Conflikte und Beziehungen zwischen wissenschaftlicher und religiöser Auffassung des Weltganzen und der einzelnen Welttheile. Die durch fünf Kapitel sich erstreckende Abhandlung sucht in ihrem ersten (S. 27—51) das Verhältniß der alten Wissenschaft und Religion oder der Philosophie und Mythologie als ein Verhältniß gegenseitiger Annäherung und Abstoßung zu schildern und des weitern zu zeigen, wie die durch das Christenthum (Patristik) bewerkstelligte Allianz zwischen beiden, aber unter

der Prädomination der Theologie (Scholastik) zwar ein langes Friedensverhältniß, jedoch auch innere Corruption (!) herbeigeführt, seit Bako und Luther aber der Conflikt zwischen beiden auf allen möglichen Gebieten der Welt- und Menschenkunde, des Seelen- und Völkerlebens wieder begonnen habe.

Die modernen wissenschaftlichen und religiösen Theorien lassen sich nach Sh. bezüglich ihres gegenseitigen Verhältnisses in 2 (resp. 4) Gruppen zerlegen, von denen die eine durch die sogenannten Extremists und Indifferentists, die andere durch die sogenannten Eklekticists und Scepticists gebildet wird. Diese vier Parteien nun werden einzeln je in ihren Bestrebungen auf den Gebieten der Astronomie, Geologie, Anthropologie, Psychologie, Sociologie, Theologie und Philosophie und nach den verschiedenen Ländern Italien, England, Frankreich, Deutschland vorgeführt und geschildert. Aber weder unter den Extremists (Cap. 2, S. 52—94), von denen die einen, die Apologeten der Offenbarung, nicht nur in Dingen der religiösen Erkenntniß, sondern auch in allen andern Beziehungen die Auktorität der Bibel zur Anerkennung bringen wollen, die andern, die Infidels, wie in Fragen des gewöhnlichen Denkens und Lebens, so auch in den höchsten Fragen der Religion die natürliche Vernunft als Schiedsrichterin anrufen, sind die Männer zu suchen, welche tüchtig erscheinen die Ziele der philosophia ultima zu erreichen, noch unter den Indifferentists. Diese zeigen (cp. 3. S. 95—319) sich im Gegensatz zu den Extremists als eine gemäßigtere Partei, als die Männer, die Waffenstillstand schließen wollen und Frieden rufen, wo nirgends auf dem philosophischem Gebiete Frieden herrscht; sie

theilen ſich ſcheinbar in die Wahrheit, als ob die Wahrheit ſich auseinander reißen laſſe, und geſtalten als religiöſe Indifferentiſts (Dogmatiſts), denen die Naturereigniſſe und Reſultate der Naturwiſſenſchaft irrelevant oder höchſt problematiſch bleiben, „die Theologie, ſonſt die Mutter der Wiſſenſchaften, zu einem Monſtrum, das dieſe verachtet und zurückweist auch wenn ſie mit gefalteten Händen zu ihren Füßen knieen“ S. 95, oder ſie würdigen als wiſſenſchaftlichen Indifferentiſts, denen die Myſterien der Religion zu transcendental und vag ſind um in exacten Unterſuchungen behandelt zu werden, die Wiſſenſchaft zur reinen Halbgelehrſamkeit (sciolism S. 97), zum Rationalismus der Halbgebildeten herab. Aehnlich ſteht es mit den Parteien der zweiten Gruppe den Eklecticiſts und Scepticiſts, von denen die letztern (cp. 5 S. 399—431) an der Verſöhnung der religiöſen und wiſſenſchaftlichen Wahrheiten verzweifeln, und Chriſtenthum mit Unwiſſenheit und Wiſſenſchaft mit Unglaube vereint ſein laſſen, die erſtere aber (cp. 4. S. 320—98) auf Grund phyſikaliſcher Hypotheſen ihre religiöſen Dogmen oder durch willkürliche Exegeſe ihre metaphyſiſch phyſikaliſchen Probleme voreilig löſen, beglaubigen und beſtätigen zu können hoffen. Von einer Gegenſätzlichkeit und Gleichgiltigkeit der beiden Strebungen, der wiſſenſchaftlichen und der religiöſen, darf und kann nicht die Rede ſein; das zeigt die lebendige und complicirte Beziehung, in der dieſe beiden Fragen immer auftreten („die Geſchichte der einen kann nicht geſchrieben werden ohne die der andern, ſie ſcheinen in jedem Alter als Zwillingsfaktoren des menſchlichen Fortſchrittes und ihre ſucceſſiven Conflikte und Verbindungen haben die Kriſen

und Wendepunkte in der Entwicklung der Civiliſation gebildet ihre wahren Repräſentanten ſind die centralen Figuren in jeder großen Geſchichtsſcene" S. 12.), und nicht weniger das Chaos der Glaubensmeinungen und wiſſenſchaftlichen Theorien, die aus ihrem Antagonismus ſtets hervorgiengen S. 16. Wir dürfen freilich nicht mit den voreiligen Eklekticiſts eine künſtliche Verbindung der beiderſeitigen Reſultate erſtreben, wenn dieſe noch nicht verbindungsfähig ſind und müſſen bedenken, daß die philosophia ultima der Lohn für ein gemeinſames Streben mehrerer Generationen ſein wird, aber wir dürfen an dem ſchließlichen Zuſammenſtimmen der philoſophiſchen und religiöſen Wahrheit auch nicht verzweifeln. Wenn ſie unter dem natürlichen Geſetz des logiſchen Denkens ſich entwickelt haben werden, „werden ſie alle ihnen anhaftenden Irrthümer abſtreifen und zuſammenlaufen wie Tropfen Queckſilber über den Staub hin. Wo unſere Theorie mit unſeren Glaubensſätzen im Widerſpruch ſteht, da geſchieht dieſes nicht, weil irgend ein wahres Mißverhältniß zwiſchen natürlichen Thatſachen und geoffenbarten Wahrheiten, noch weil irgend ein weſentlicher Fehler in unſerem Erkenntnißvermögen beſtände, vielmehr iſt die Schuld von einer ſchlechten Induktion der Natur, oder einer falſchen Interpretation der Schrift, von einem unberechtigten Gebrauch ſei es der Vernunft oder der Offenbarung herzuleiten. . . . Die Geſchichte zeigt, daß die gegenwärtigen Widerſprüche zwiſchen religiöſen und natürlichen Wahrheiten vorübergehende und theilweiſe ſind; was immer in der Natur als ſicher entdeckt betrachtet werden kann, ſcheint bereits genügend übereinſtimmend mit dem, was klar in der Schrift geoffenbart iſt; es ſind

nur die theoretiſchen und doktrinellen, die hypothetiſchen und dogmatiſchen Theile der Erkenntniß, welche noch in Conflikt bleiben und ſogar dieſe ſind ziemlich verringert worden; während die zuletzt entdeckten Wiſſenſchaften in verſchiedenen Theilen der geoffenbarten Wahrheit entgegenſtehen, befinden ſich die vorangeſchrittenen und vollkommenen in Harmonie mit ihr; und wiederum während die am wenigſten wichtigen Lehren der Religion in ſcheinbarem Conflikt mit der Wiſſenſchaft ſtehen, können die mehr weſentlichen und fundamentalen auch ſchon als rationale Poſtulate hingenommen werden" S. 16.

Alles ſpricht für ein ſolches Zuſammengehen der religiöſen und wiſſenſchaftlichen Intereſſen, nicht nur der Gang der Geſchichte, ſondern vor allem die praktiſche Unmöglichkeit des Gegentheiles und der individuelle wie der allgemeine Nutzen, der aus ihrer gemeinſamen Pflege erwächst. „Betrachtet euere eigene Erfahrung und ihr findet, daß es praktiſch unmöglich iſt, in der Religion als wahr feſt zu halten, was in der Wiſſenſchaft als falſch gilt und umgekehrt S. 13", „entweder muß man das eine ausſchließlich für wahr und das andere für ganz falſch, das eine als ganz von Gott, das andere als ganz vom Teufel kommend anſehen, oder dem gleichwilden Phantaſiegebilde ſich hingeben, daß beide (die religiöſe und die wiſſenſchaftliche Vorſtellung) fictiv ſeien, die eine reiner Aberglaube, die andere völlige Illuſion" S. 15. Wo beides, religiöſes und wiſſenſchaftliches Streben in einem Individuum gleichmäßig ſich entwickeln, da können ſie ſich nicht nur gegenſeitig beleuchten und berichtigen, ſondern bringen auch abgeſehen von dieſem intellectuellen Vortheil einen

andern praktiſchen mit ſich, nemlich den einer harmoniſchen Entfaltung aller Geiſteskräfte. Die Dienſte, welche die Wiſſenſchaft der Religion für ihre Sache und ihre Siege zu leiſten vermag, ſind nicht zu verkennen: „ſie bietet der Religion die Mittel, daß dieſe auch in Kunſt und Wiſſenſchaft herrſchend werde, und läßt das Chriſtenthum in die volle Waffenrüſtung der Civiliſation ſich kleiden, um Aberglauben und Heidenthum in der ganzen Welt vernichten zu können.... Wäre es nicht thöricht einen Helfer zu mißkennen, der fähig iſt entweder ein ſchätzbarer Freund zu werden oder ein furchtbarer Feind? Laßt ihn immerhin, den Mann der bloßen Religion, der ſich ſelbſt in phariſäiſcher Verachtung gegen die Forderungen der Wiſſenſchaft abſchließt, fürchtet aber daß er dann auch die Orakel Gottes falſch deute und ſein Evangelium werde ein Evangelium für die Heiden“ S. 18... So wichtig die Dienſte der Wiſſenſchaft für die Religion ſind, ſo wahr bleibt es auch, „daß für Kultvirung und Vollendung der Wiſſenſchaft die Gefühle und Ideen, die Wahrheiten und Lehren der Religion nicht nur von Werth, ſondern weſentlich ſind. Demuth, Gelehrigkeit, Glaube ſind nicht weniger Erforderniſſe für die Erreichung der Kenntniſſe als die andern mehr intellectuellen Eigenſchaften. In das Reich der Natur, ähnlich wie in das der Himmel, kann man nur als Kind Einlaß finden... Religion allein in ihrer Darſtellung des Univerſums als der Schöpfung eines Schöpfers kann das Chaos zu einem Kosmos umwandeln, und ohne ihre erhabenen Offenbarungen würde dasſelbe für die Vernunft nicht weniger anomal als für den Glauben erſchrecklich“ S. 19.

c. Mit Spannung folgt man dem Verfaſſer vom

erſten zum 2. Theil ſeines Werkes, in dem er das Nähere über die Nothwendigkeit, die verſchiedenen Verſuche und die wahre Methode dieſer Ausſöhnung von Religion und Wiſſenſchaft vorträgt und ſeine Theorie von der philosophia ultima entwickelt. Das erſte Kapitel (S. 435—74) zeigt in einem geſchichtlichen Ueberblick, wie die phiſikaliſchen, pſychologiſchen, metaphyſiſchen und theologiſchen Probleme ſich beiderſeits heraus- und gegenübergeſtellt haben: z. B. in der Pſychologie die Hypotheſen eines Herbert, Spencer, Maudsley, Moleſchott über die materielle, mechaniſche und mortale Zuſtändlichkeit des menſchlichen Geiſtes gegenüber den Dogmen eines Lactantius, Auguſtinus, Hieronymus ꝛc. von der Seele, die dem Leib eingeſchaffen iſt, von dem Willen, der durch die Gnade unwiderſtehlich (!) beſtimmt und von dem Geiſte, der einſt mit ſeinem verklärten Leib wieder umgeben wird; in der Sociologie die philoſophiſchen Staatstheorien eines Locke, Viko, Draper gegenüber den theologiſchen eines Bellarmin, Boſſuet S. 448; in der Metaphyſik einerſeits die Theorien eines Bako, d'Alembert, Comte, Mill, Spencer, nach welchen das Ziel der Wiſſenſchaft die Erkenntniß des Nichtwiſſens iſt, Metaphyſik und Theologie darum zu ſchweigen haben und die fortgeſchrittenen Wiſſenſchaften nur durch Nichtbeachtung der metaphyſiſchen und theologiſchen Geſetze und Lehren ſoweit gekommen ſind — andererſeits die Lehrſätze eines Tertullian, Thomas, Calvin, Butler, daß das dem Menſchen Erkennbare durch Gott geoffenbart und das Ziel ſolcher Offenbarung eben die Heilung der menſchlichen Unkenntniß und ihre endliche Beſtimmung ſei, in ſelige Anſchauung überzugehen und übertroffen zu werden durch das Licht einer neuen Apo-

kalypse. S. 450 f. Diese lebhafte Schilderung der zahlreichen ungelösten Probleme mag allerdings in eindringlicher Weise die Sehnsucht nach einem Mittel der Lösung wachrufen, so daß man gläubigen Herzens dem Verfasser zustimmt, wenn er zum Schluß nochmals einige Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Lösung und Versöhnung zurückzuweisen sucht. S. 468 ff.

Die Lösung kann freilich nicht, wie im 2. und 3. Kapitel nachgewiesen wird, durch die eben hauptsächlich herrschenden Theorien der „Nescience" und „Omniscience" herbeigeführt werden. Diese Theorien verbreiten, wie überhaupt jeder Uebergriff des menschlichen Erkenntnißvermögens und jeder Angriff auf dasselbe, jedes Ueberschreiten eines eigenthümlichen Wissensgebietes eher Verwirrung und Dunkel, als Einigkeit und Klarheit und widersprechen darum schließlich nicht bloß der Religion, sondern vernichten sich selbst. Dem Positivismus gegenüber S. 475—502, der eingeleitet durch Hobbes, Hume und Comte, ausgebildet durch Spencer, Lewes und Fiske auf rein empirischem, nicht nach Gründen fragendem Wege der Betrachtung, eine Art hypothetischer Kosmologie aufstellen und jegliche deductive Wissenschaft als Unsinn, die Religion als Illusion bezeichnen will, wird die Unerweisbarkeit seiner Voraussetzung (eines allgemeinen Gesetzes der Entwicklung) und die Haltlosigkeit seines Grunddogma's (Leugnung des Causalnexus) betont und gezeigt, daß die positiven Wissenschaften, weit entfernt ohne Metaphysik und Theologie bestehen zu können, vielmehr in jedem ihrer Fortschritte eine entsprechende Begründung in der Metaphysik fordern, und daß das religiöse Gefühl durch die

positiven Wissenschaften nicht nur nicht ersetzt, sondern verstärkt werde. S. 532 f.

An dem Absolutismus S. 503—33 wird gezeigt, wie er gleich dem Positivismus sich selbst auflöse, indem seine Philosophie der eingebildeten Allwissenheit, die da in Fichte, Schelling und Hegel alles empirische und metaphysische Wissen logisch aus sich selbst entwickeln zu können wähnte, in Feuerbach, Schopenhauer und Hartmann die Begriffe Natur, Mensch und Gott in reine Vorstellungen verflüchtigen und damit Philosophie wie Religion in ihrer Würde und in ihrem Wesen vernichten mußte. Der Schluß der in diesem Capitel angebrachten Argumentation lautet: „Eine göttliche übernatürliche Offenbarung für die Leitung und Ergänzung der Philosophie ist nothwendig" und ihre Annahme und Berücksichtigung darum auch unerläßlich für die Theorie einer perfecten Erkenntniß S. 531. „Eine vernünftige Theologie ist möglich, aber eine geoffenbarte Theologie ihr unerläßliches Complement" — „eine geoffenbarte Theologie ist nothwendig, aber eine vernünftige Theologie ihr unerläßliches Supplement."

Kap. 4 und 5 S. 534—88. So sehr diese philosophischen Theorien der Nescience und Omniscience ihr Gutes an sich gehabt und mit sich gebracht haben mögen, als einseitige Extreme sind sie ungeeignet, das allgemein ersehnte Werk der Vereinigung und Versöhnung des wissenschaftlichen und religiösen Strebens zu Stande zu bringen: so bleibt es der Finalphilosophie vorbehalten, in einer logischen Verbindung der absoluten und positiven Philosophie eine Uebereinstimmung des menschlichen Wissens mit der göttlichen Allwissenheit anzustreben S. 534 ff. und so ein Werk zu Ende zu führen, an dem schon frühere Denker

gearbeitet, und deſſen mißglückte Löſungsverſuche einzelne zwar zum Skepticismus, andere zum Myſticismus getrieben, aber auch wieder dazu gedient haben in der gemäßigten Klaſſe die philoſophiſchen Tugenden vorſichtiger Geduld und edelſinniger Katholicität zu nähren, die da am meiſten nothwendig ſind in einem Werk der Verſöhnung und Reſtauration S. 538. Die Erwartungen für eine glückliche Löſung dieſes Problems ſteigern ſich für Sh. im Hinblick auf die große Maſſe der Wiſſenſchaften und Künſte, die gegenwärtig ſich der logiſchen Organiſation darbieten, ſowie auf die Thatſache, daß das Bedürfniß nach einer Theorie der vollkommenen Erkenntniß allgemein gefühlt und befriedigt werden will, daß ein Geiſt des katholiſchen Suchens in allen Richtungen der Schule, der Kirche und des Staates ſich geltend macht, und ein vorher nie gekannter Austauſch des Gedankens wahrzunehmen iſt, der die Denker von verſchiedenen Ländern und Glaubensbekenntniſſen verbindet zur gemeinſamen Löſung der letzten philoſophiſchen Aufgaben S. 552. Der Verf. betont nachdrücklich, daß Alle, die dieſen Löſungsverſuchen ihre Kraft zu Dienſten ſtellen, von einem katholiſch eklektiſchen Geiſt, von einem intelligenten und frommen Streben, von einem wiſſenſchaftlichen und religiöſen Suchen beſeelt ſein müſſen. Die Parole, mit der ſie an das Räthſel heranzutreten haben, laute nicht einſeitig: crede ut intelligas noch intellige ut credas, ſondern ſchließe beide Maxime in ſich und heiße fides quaerens intellectum und intellectus quaerens fidem; „ſie mögen ihr Symbol finden nicht in den hieroglyphiſchen Geheimniſſen der zu dem Unendlichen emporragenden Obelisken der Aegyptier, noch in den griechiſchen (Tempel)-Giebeln, welche in ihren Skulpturen die Götter in das

Endliche herabziehen, sondern eher in der Endliches und Unendliches verbindenden Darstellungsweise, welche im Christenthum ihren Höhepunkt erreicht" S. 553 f. Die Leistungen, welche die Gegenwart und Zukunft der philosophia ultima entgegenzubringen hat, sind Reinigung der Wissenschaften d. i. Ausscheidung falscher, physikalischer, metaphysischer, theologischer Idole, Sichtung, Beschreibung und Anordnung der Wissenschaften, wobei jede zu ihrem Rechte kommen und keine, wie die physikalischen in Deutschland, die metaphysischen in England und die theologische in Frankreich beeinträchtigt und herabgewürdigt, sondern die physikalischen und metaphysischen durch die theologische vervollständigt werden sollen, endlich eine Theorie der Wissenschaften oder Doktrin der vollkommenen Erkenntniß, welche das Gesammtgebiet des Wissens, sowie seinen geschichtlichen Proceß zu erklären und in der Erkenntniß der Gesetze und Ursachen auf die letzte Ursache, Gott, zurückgehen und aufbauen soll S. 563 f. Das Land, in welchem diese Finalphilosophie in's Dasein treten müßte, ist freilich nicht die durch die Gegensätze der orientalischen und occidentalischen Bildung zerklüftete alte Welt, sondern die freie neue, in welcher die Musen jene Glückskinder auf dem Wege des v. Sh. entworfenen Schemas der akademischen Studien in das letzte vollendete System „der Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft" einführen würden S. 571 ff.

3. Wem es immer um christliche Wissenschaft zu thun ist, dem wird das eben geschilderte Unternehmen ein willkommenes, und wem die Haupthindernisse einer christlichen Pflege der Wissenschaft bekannt sind, dem werden viele der Gedanken des Verfassers wie aus der Seele gesprochen sein. Z. B. der Gedanke, daß es sich hier um ein Werk

handle, das man freilich der Providenz überlassen könnte, das aber die Providenz eben uns überlassen zu wollen scheine, ein Gedanke, der seine Geltung hat besonders jenen gegenüber, welche einseitig gegen eigentlich philosophische Studien sich abschließen möchten, um durch die unklaren philosophischen Meinungen die religiösen Wahrheiten nicht verwirren zu lassen. „Erinnert euch, es ist nicht immer die reine begeisterte Zuneigung zur Wahrheit, die ihren Triumph sichert, noch darf die Sicherheit auf diesen Triumph unsere Anstrengung lahm legen; kann dieser große moralische Sieg, den wir von ferne sehen, einen andern Zweck haben als den, unsern Eifer und Muth zu entflammen? Der Vorsehung hat es mehr gefallen, durch die Mittel des menschlichen Intellektes ganze Generationen hindurch dies zu Stande kommen zu lassen als in einem erbetenen Wunder helfend einzutreten; nach diesem Sieg als einem entfernten Ideal ziemt uns, zu streben, als wenn er innerhalb unserer Machtsphäre stünde“ S. 17. Ferner die Erwägung, daß es gilt ein Werk fortzusetzen, welches mit Beginn des christlichen Unterrichtes angefangen, aber mit dem Wachsthum der Kenntnisse und mit der Entstehung neuer Meinungen zu ausgedehnt wurde für Einzeluntersuchung und doch zu wichtig ist der Gefahr zufälliger Behandlung überlassen zu werden S. 6, ein Werk, das in unserer Zeit nicht mehr bloß dem Klerus und den Klöstern überlassen werden dürfe, für das man vielmehr in allen Ständen des Lebens Partei nehmen müsse, um mitzuentscheiden in dem großen Kampf zwischen Wissenschaft und Glaube S. 21. 552. Es muthet uns wohlthuend an, einmal auch wieder aus diesen Kreisen ernste Mahnworte zur Demuth und Bescheidenheit zu hören und gerade diese

beiden Tugenden den andern intellektuellen Eigenschaften als wesentliche Vorbedingungen für eine glückliche Lösung der vorgelegten Aufgabe an die Seite gestellt zu sehen. Dem widerspricht nicht, wenn der Verf. für unsere große Aufgabe eine großmüthige Gesinnung, einen weitsehenden Blick verlangt, eine wissenschaftliche Weitherzigkeit, im Gegensatz zu jener heutzutage nicht so seltenen Engherzigkeit vieler Fachgelehrten, die ihr Wissensquintlein, um es in seiner Selbstherrlichkeit zu retten, gegen alle andern, zumal die theologischen und philosophischen Wissenschaften fast hermetisch abzuschließen bestrebt sind. Es ist ein begeistertes Ringen, ein fast zu optimistisches Streben, dem wir in diesem Buche begegnen. „Es zieht sich durch den universellen Gedanken der Gegenwart, auch wenn er selten zu Tage tritt und sich eine entsprechende Form gibt, ein tiefer Grundton eher der Schwermuth und Ahnung als des gegenseitigen Zankes und Mißtrauens. Wahre Philosophie hat kein Vergnügen an diesem widerlichen schmerzlichen Zweikampf, der die Gesammtheit ihrer Jünger in zwei Hälften zerrissen und gleichwohl aus ihrer Mitte ein stilles Sehnen nach gerechter Versöhnung vernehmen läßt.... So hat die Providenz den Boden bereitet, das Feld geöffnet, den Samen gesiebt für eine mächtige Ernte der Wahrheit, in der wir wohl erst die Säemänner, eine späteste Zukunft aber die Schnitterin sein möge S. 586.“ „Daß Wort und That Gottes immer als harmonisch erfunden werden, daß Natur und Schrift nur als Seiten in demselben Buch erscheinen und Theile Einer Argumentation, daß die göttliche Offenbarung eines Tages ersetzt werde durch eine menschliche Demonstration, mit einem Wort, daß Wissenschaft zur Allwissenheit sich ausdehne ist eine

quälende Vorahnung des philosophischen Geistes; und wie wir Schritt für Schritt die Realisation dieses glorreichen Ideals verfolgen, mögen wir Einiges von der Geistesfreude fühlen mit der die eifrigen Sprecher der Wahrheit am Ende ihrer Untersuchungen das εὕρηκα ausrufen" S. 22. Solch sanguinischen Hoffnungen vermögen wir uns freilich nicht hinzugeben, vor allem nicht der, daß aus der von Sh. gelegten Saat jene herrliche Ernte hervorgehen, daß auf dem von ihm geebneten Weg wir zu der von ihm gehofften Erkenntniß der Wahrheit gelangen konnen. Wenn wir nemlich Verschiedenes, was an diesem sonst so schönen Werk uns mangelhaft erscheinen mußte, übergehen wollen z. B. eine Anordnung des Stoffes, welche häufige Wiederholungen mit sich bringt, die encyklopädische Darstellungsweise, die es vielfach nicht zur rechten Genauigkeit kommen läßt (285 ff. über Kant, 440 über Philo xx), wenn wir es namentlich auch übersehen wollen, daß der Verf. Anschauungen über die katholische Kirche, katholische Wissenschaft im ganzen und einzelnen hat und vorträgt (S. 35. 37. 42. 46. 55. 72.), die auch nur ein oberflächliches Eingehen auf die von ihm fast ganz ignorirte katholische Literatur der Jetztzeit hätte berichtigen können und sollen: so sind wir es der Wahrheit und den Lesern schuldig, zum Schlusse darauf aufmerksam zu machen, daß die Religion und das Christenthum, welche der Verf. so sehr als mitberechtigte Faktoren in unserer Welterkenntniß hervorhebt, nicht das wahre Christenthum, nicht die reine pure Offenbarung sind, wenigstens als solche nicht zur vollen Geltung kommen. Ist es schon schillernd und Gefahr bringend, von der Religion Alles bei Seite zu lassen, was in keiner Beziehung

zur Wissenschaft steht und umgekehrt S. 4 f. und weiter einen Gegensatz zu constatiren zwischen „rein religiös“ und „rein wissenschaftlich“ S. 36. 22. (als ob Wissen nicht auch Glauben und Glauben nicht auch Wissen wäre), so hat Sh. die Religion mehr nur als philosophische Religion, nie recht als geoffenbarte Thatsache und Wahrheit in den entscheidenden Fragen mitsprechen lassen. Das ist freilich ein allgemeiner Fehler, der seit langer Zeit gemacht wurde und wohl noch nicht sobald allwärts vermieden werden wird; es ist die Reaction der Vernunft, „jener Närrin,“ welche die Reformatoren zum Schweigen bringen wollten, um die göttliche Wahrheit allein dabei reden zu lassen, eine Reaction, die, wie es zu gehen pflegt, das andere Extrem hervorrief, daß man nur die Vernunft als Lehrerin anerkennen wollte, höchstens von einer geoffenbarten Wahrheit soviel anzuerkennen sich entschließen konnte, als in das System der reinen Vernunft paßte. So man aber das Christenthum einmal als eine geschichtliche, übernatürliche Thatsache anerkennt, scheint es allein vernünftig, daß man dieses Christenthum nach seiner ganzen Erscheinung und mit der ganzen Fülle seiner Wahrheit, in den wichtigen Fragen des Welterkennungsprocesses auch zur Anerkennung kommen lasse, gleichwie ja jede vernünftige Philosophie auch andere anerkannte Thatsachen, seien es nun historische oder psychologische Thatsachen, oder entdeckte Naturgesetze so hinnehmen muß, wie sie eben einmal als wirklich erkannt sich präsentiren. Hätte es Sh. verstanden, sowohl das Wesen der Religion als solcher sich klarer zu machen, als auch in eingehender Weise über die geoffenbarte Religion sich zu unterrichten, so würde es ihm wohl geglückt sein, das

Verhältniß der alten Religion oder Mythologie zur Philosophie tiefer zu faſſen, ſo hätte er von manchen irrthümlichen Auffaſſungen der mittelalterlichen Philoſophie und Theologie frei bleiben können, ſo hätte er in den wichtigſten diesbezüglichen Fragen weiter ſchauen und richtiger zu urtheilen vermocht. Es ſind das Erwägungen, die in einer Recenſion nicht weiter ausgeführt werden können; das vorzügliche Unternehmen Sh's. hat auch in ſeiner Weiſe den Satz wieder bewahrheitet, den ein großer Theologe der Gegenwart ausgeſprochen hat: Es kann niemand ein großer Philoſoph werden, der nicht ein verſtändiger und bewanderter Theologe iſt.

Tübingen im Juli 1879.

Repetent Ege.

Berichtigung. Durch Verſehen wurde S. 286 bemerkt, wie in der erſten ſei auch in der zweiten Ausgabe des Barnabasbriefes durch v. Gebhardt die Migne'ſche Edition nicht notirt worden. Dieſelbe wurde in der zweiten Ausgabe wirklich verzeichnet.

Nachtrag.

S. 631 iſt bei Alteggor beizufügen: † in Wien in einem Privathaus 29. Febr. 1828.

S. 633 iſt einzuſchalten: 21ª Kepplor, Cöleſtin, † 11. März 1858 in Admont.

Inhaltsverzeichniß

des

einundsechzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Scipio Maffei und das kirchliche Zinsverbot. Funk. . . 3
Die Probleme der Einleitung bei den Vätern. Schanz. . 56
St. Bonifatius und die Erhebung Pippins auf den fränkischen Königsthron. Pfahler. 92
Hadrian's Rescript an Minucius Fundanus. Funk. . . . 108
Ueber das wahre Zeitalter des hl. Bernhard von Menthon und die bezüglichen Quellen. Lütolf. 179
Der Cölibat keine apostolische Anordnung. Funk. . . . 208
Der Episkopat und die ignatianischen Briefe. Brüll. . . 248
Nekrologien württemb. Männerklöster I. Gams. 258
Der 17. Kanon der Synode vor Ancyra. Funk. 275
Die Lehre des hl. Thomas über die Befreiung Mariens von der Erbsünde. Knittel. 355
Studien und Skizzen zur Geschichte der drei ersten deutschen Nationalconcilien. Nürnberger. 402
Nekrologien II. Gams. 467
Titus Flavius Clemens Christ, nicht Bischof. Funk. . . . 531
Giotto in Padua. Frantz. 564
Die drei ersten griechischen Ausgaben der längeren Recension der ignatianischen Briefe u. ihre handschriftliche Grundlage. Funk. 610
Nekrologien III. Gams. 627

Digitized by Google

II. Recensionen.

Seite

Albenkirchen, Die mittelalterl. Kunst in Soest. Funk. . 347
Aristides, Sermones duo. Himpel. 289
Bardenhever, Polychronius. Schanz. 524
Becker, Die Inschriften der röm. Cömeterien. Funk. . . 349
Biesenthal, Der Hebräerbrief. Schanz. 646
Böhmer-Will, Regesta archiepiscorum. Magunt. Lefflad. 668
Demetriades, Constantin der Gr. Funk. 175
Ernesti, Praelectiones. Knittel. 304
Fechtrup, Der hl. Cyprian. Funk. 150
Frantz, Fra Bartolommeo. Lämmer. 516
Freiburger Diöcesan-Archiv. Funk. 163
Funk, Opera Patrum apost. Funk. 153
Gebhardt-Harnack, Barnabae epistula. Funk. . 285
Grimm, Lexicon graeco-latinum. Schanz. 282
Grimm, Geschichte Jesu I. Schanz. 129
Hauck, Tertullian. Funk. 658
Hundhausen, Die Petrusbriefe. Schanz. 652
Kraus, Roma Sotterranea. Funk. 349
Kraus, Begriff der christl. Archäologie. Funk. 351
Kraus, Das Münster von Straßburg. Funk. 167
Kröll, Schönthal. Funk. 166
Laemmer, De Martyrologio Romano. Sprotte. . . 319
Laudes et Hymni ex Armenorum Brev. Himpel. . 336
Marmon, Das Münster von Freiburg. Funk. 165
Montanus, Vita S. Elisabeth. Funk. 687
Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas. Knittel. . 500
Nilles, Kalendarium manuale. Schönfelder. . . . 510
Peters, Der hl. Cyprian. Funk. 145
Petz, Philosophie der Religion. Braig. 325
Pitra, Analecta sacra. Funk. 489
Reuter, Relig. Aufklärung im Mittelalter. Funk. . . 332
Schultze, De Christianorum veterum rebus sepulcralibus. Kraus. 661
Shields, The final philosophy. Ege. 688
Stöckl, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Braig. . . 677

Digitized by Google

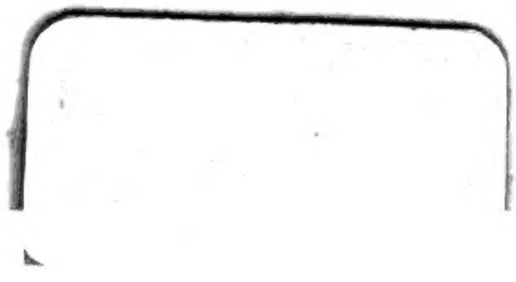
Seite

Tappehorn, Verwaltung des hl. Bußsacraments. Linsenmann. 168
Weiß, Apologie des Christenthums. Linsenmann. . . 135
Winkler, Lehrbuch des Kirchenrechts. Kober. 508
Wolfsgruber, J. Gersen de Imitatione Christi. Kepple'r. 295
Wolfsgruber, Van der Navolginge Cristi. Kepler. 299
Zöckler, Geschichte der Bez. zw. Theol. und Naturwissenschaft II. Schanz. 341

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google